

《现代社会与人》名著译丛

反抗死亡

【美】E·贝克尔 著



THE DENIAL OF DEATH THE DENIAL OF DEATH

反抗死亡

【美】E·贝克尔 著
林和生 译
陈维正 校

贵州人民出版社

DENIAL OF DEATH THE DENIAL OF DEATH

ERNEST BECKER

THE DENIAL OF DEATH

（据纽约麦克米兰出版分公司1975年版本译出）

反抗死亡

〔美〕E.贝克尔 著

林和生 译

陈维正 校

贵州人民出版社出版发行

（贵阳市延安中路9号）

自贡新华印刷厂印刷　　贵州省新华书店经销

787×1092毫米 32开本 16印张 320千字 2插页

1988年9月第1版　　1988年9月第1次印刷

印数 1—20,000

ISBN7—221—00647—4/B·20 定价：4.85元

编者的话

现当代西方学术思想的主要特征之一，是注重人的主体性研究。这种以人为中心的研究，意在寻求到人类和人类文化所依据的先在的根，由此而重识、重铸人与世界、人与社会的关系。对人的研究是从两方面入手的：一是对人的宏观研究，即着眼于整个人类社会及其各个侧面，如经济、政治、文化、历史、宗教等的研究；一是对人的微观研究，即立足于人的主体性，致力于探求人的深奥莫测的精神世界和千变万化的行为表现。

为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮，以便纵观全局，我们选编翻译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作，作为丛书出版。这些著作从各个领域的不同角度对人的本质、人格、本能、潜能、情感、价值、需要、信仰等进行了较深刻的剖析，力图揭示现代人在现代社会中的精神状态，并预测这种精神状态在未来的演变。从

中，我们可以看到：一方面，对人的主体性研究已成为许多学科的交汇点，由此形成了哲学人类学、深层心理学、社会生物学、人类行为学等竞相争艳的纷繁格局；另一方面，这些著作在一定程度上较客观地揭示了西方社会所面临的深刻的精神危机，当然。由于作者固有的资产阶级的局限性，这些著作中存在着一些唯心主义的观点和偏见，也不可能提供解决问题的答案。这就需要我们在阅读时加以分析、鉴别，在马克思主义的指导下，对这些著作进行科学的、实事求是的研究，吸收其中对我们有益的成分，为建设符合我国国情的社会主义精神文明服务。

《现代社会与人名著译丛》编委会

1987年5月

自然、人性以及文化的悲剧

——关于贝克尔的《反抗死亡》

如果人的价值和尊严在任何时候都属首要问题之列，那么，对普遍的人之本性以及人之处境的研究，就会始终吸引那些既有人本主义热情又挚爱哲学的人们，由此将形成一门综合性的学科，把它叫作“人学”（human science, science of man）也许是很恰当的。

“人学”的内容，自然会因人而异。在《反抗死亡》的作者贝克尔教授看来，就现代人所面临的现实的、精神的以及理论的处境而言，它应该是存在主义、精神分析以及宗教神学的综合。

E.贝克尔（Ernest Becker, 1924—1974），美国著名人类学家，先后在加利福尼亚伯克利大学、旧金山州立学院和加拿大赛门·福雷萨大学等处任教。主要著有《有意义的生与死》、《心理疗法的革命》、《恶的结构》、《身着甲胄的天使》、《逃避罪恶》、《超越异化》和《反抗死亡》等等。《反抗死亡》是他最后的、

也是他自认为最成熟的一部著作，是他“学者灵魂的安慰”。该书1973年问世，次年即获普利策奖。同年，作者便溘然长逝了。

（一）

我们知道，早在克尔恺郭尔的工作中，存在主义与宗教神学的结合，就已经达到了基本的成熟度，后来，蒂利希进一步引出了某种体系化的结果。①在这样的背景上，对于“人学”综合来说至关重要的事情，自然是要去揭示精神分析与上述两者的融合。

马斯洛曾经指出：人们在心理学中叫做“正常”的东西，实际上是一般水平的心理病态；它之普遍和广泛的程度导致了我们对它的忽视；而存在主义对于本真的人及人生的研究，有助于揭示出虚假人生的病态。②马斯洛这番话精彩地道出了精神分析与存在主义之综合的必要性；而精神分析走向宗教之必要，则是一个更为复杂的问题。

---

① 参见宾克莱：《理想的冲突》第四、六章。商务印书馆，1984年。

② 参见马斯洛：《存在心理学初探》第一章，云南人民出版社，1987年。

（二）

为了解决上述问题，《反抗死亡》从人的英雄主义冲动出发展开了全书的思路。英雄主义作为人之一种最根本的冲动，有它自己深刻的根源，那就是死亡恐惧。死亡恐惧是人这种动物特有的意识，它决定了人的悖论本性和存在困境：人既是生理性的肉体，又是符号性的自我。前者意味着人是被造物，是蛆虫的口中食；后者却让人成为创造者，成为自然界中小小的神祇。如此彻底痛苦的二元性分裂，显然是人的精神难以承受的。为了否认甚或战胜自身的荒诞命运，人拼命利用种种社会文化规范、关系（如宗教、道德、爱、父母家庭、权威，以及思想、艺术等等），凭借它们的力量去建造“神化工程”（causa sui project），试图从无意识中抹去自己天生无能的事实。为了能够“正常”地行动，人压抑或转化生与死的恐惧，把人之处境的绝望真理掩盖起来，由此获取基本的自我价值感、意义感以及力量感。这就意味着，经典意义的人格，实质上是一种防御机制，是生死攸关的谎言；由于这种谎言的根本性和无意识性，经典人格又可看作一种隐秘的精神紊乱，即看作神经症。贝克尔认为，神经症是人的普遍特征，是存在的基本代价。逃避这种代价，就意味着彻底疯狂的危

险。

显然，上述框架具有基本的存在主义性质，它使贝克尔有可能摆脱弗洛伊德还原主义、生物本能主义和泛性主义的局限，将头足倒置的弗洛伊德思想颠倒过来，对精神分析若干基本理论进行重建。贝克尔重新解释了肛门性欲、俄狄浦斯情结、阉割情结等精神分析重要范畴。他指出，性的问题，刚好最典型地体现了前述存在悖论中“生理性肉体-符号性自我”的二元性分裂。性是物种角色的象征，代表着人体自身的死亡与腐朽；然而，在完全被社会文化所覆盖的存在中，性又是几乎唯一真正属于个人的领域。因而，性及其种种压抑或转化，既具有一种根本的消极和被动性质，又被普遍用作反抗死亡之英雄主义的方式，以实施个体的“神化工程”（在这其中，俄狄浦斯情结又具有最基本的意义)。大家知道，性欲理论是经典精神分析的核心，也是经典精神分析最成问题的部分。正是从这里，滥觞了对弗洛伊德的大部分批判和离异。因而，贝克尔的工作可以看作是建造一条理论保护带，以此重新肯定经典精神分析理论的基本结构。

在前述基础上，贝克尔进入了同样由弗洛伊德开创的群体心理学。他指出，个体身上生死攸关的人格谎言，在群体中将通过移情（transference）作用而转化，形成自然共发（natural symbiosis)——贝克尔称为人与人之间的符咒，即所谓不自由的联系。贝克尔认为，移情

既反映了人在生与死面前的懦怯，又体现了人对英雄主义和自我解放的冲动，即同时表明了神爱与爱欲（Agape and Eros）这两种孪生的本体论动机（twin ontological motives）：人一方面希望以充分的被造物（creature）意识顺应各种自然和文化力量，安全地融入他为自己选择的舒适的人际关系；另一方面又希望标新立异，出类拔萃。事实上，这两种动机本来就是孪生的。因而，移情证明了人身上绝对的二元性分裂，整个地反映了人的存在主义困境。应该指出，这种弗洛伊德-贝克尔式的移情理论与荣格的集体无意识思想是不同的，它强调个体的存在难题，强调个体与他人关系的悖论性质，是一条经典精神分析与存在主义交汇而成的路线（贝克尔认为弗洛伊德思想中本来就内含着这两个有机联系的部分。我们此处采用的说法，只是为了简化我们的表述）。

（三）

移情之最鲜明最极端的表现，恐怕在于爱情和艺术创造这两个领域。此两者向来被认为是最为美妙和神秘的王国，是情感生活的极地，是“最后的凭藉”。在危机四伏的现代，对现代人之爱情和艺术创造心理进行深刻的分析，将帮助我们进入问题的本质。

对于失去了上帝的现代人，罗曼蒂克的爱情，就自然而然转化为理想的神爱融合。情侣就是上帝，让我们融身其中，忘却一切生与死的痛苦和烦恼。然而事实上，对情侣的任何理想化和偶像化，并不足以掩盖尘世的缺憾与腐朽；而情侣作为这尘世中的居民，既不能拯救自身肉体，又何以超渡我们的灵魂。在另一个极端，在创造型人格特别是艺术家身上，则体现着疯狂的爱欲。艺术家把世界看作自己独特的存在难题，把创造性作品视为理想的解答，视为仅仅属于自身一人的神秘彼岸。然而，艺术家自身归根结蒂仍跻身于被造物之列，其作品终究是其被造性（creatureliness）的投射，因而，如果这作品不能在他自己和它自己之外得到证明，又何以作为理想的彼岸呢？艺术家终究是在悖论之中。

上述群体心理学以及现代人之爱情和艺术创造中所遭遇的移情难题，不仅表明人在神爱和爱欲之间如何难于保持适当的（且不说理想的）张力，更重要的是让我们看到了神经症的三个相互联系又相对独立的层次：神经症首先是人的普遍特征；其次是个体对生活的独特反应形式，最终是一个历史性的范畴。也就是说，作为人之普遍特征的神经症范畴，并不是一个抽象的概念。在不同的历史阶段，它将具有不同的表现形式和程度。一般说来，在庇护所一般的传统的群体观念体系或者说广义的宗教体系走向崩溃，致使人无法有效地掩饰人之处境的历史时期，人就普遍容易表现神经症。显然，这正

是现代人的处境。

神经症之历史性层次的揭示，引出了一个极为重要的问题。精神分析，正是在现代人类群体性精神大崩溃时期应运而生的。然而，由于上述历史性层次的存在，精神分析却并不能提供真正有效的治疗。因为尽管精神分析可以对神经症的个体层次产生作用，它却无法填补群体性的广义宗教观念体系之历史性崩溃所留下的巨大空缺。

那么，出路何在呢？在贝克尔看来，出路是唯一的，那就是重返宗教之路。由于传统的群体宗教观念体系已彻底崩溃，人们的眼光应当投向那位“精深的精神病理学理论家”、存在主义鼻祖和宗教神学家——克尔恺郭尔。此人早在近一个半世纪前就指出：人应该充分承认自己的被造性，培养在最高力量面前被动地、彻底地放弃自己的能力。这就类似于弗罗姆在谈到一神教时所叙及：“……关于上帝，人仅仅能说，上帝不是什么，也就是只能从否定的方面去认识上帝的属性。……进一步……关于上帝，什么也不要说。”①人，只要敢于彻底放弃自己，放弃对任何解答的徒劳的努力，放弃对任何移情的依赖，最终就能“孤独地跃入信仰”，成为一名“信仰骑士”；人生真正的英雄主义和最高尊严，也就作为一种非目的的结果而得到了确立。这就意味着，

① 参见E.弗罗姆：《爱的艺术》，第79—80页，四川人民出版社。

"信仰骑士"的宗教境界，具有神爱与爱欲的理想张力，是一种理想的精神健全。因此，综上而言之，精神分析从人之人本的存在性出发，沿着曲折的道路走向宗教，完成了"人学"的综合。

（四）

但是，贝克尔并未就此结束自己的工作。从存在主义、精神分析和宗教神学的融合点，他向前迈出了新的、似乎也是可预料的一步，就"理想的健全"与弗洛伊德的生活及精神道路作出了令人深思的比较。

从"信仰骑士"的超越性眼光看来，弗洛伊德显然尚未达到宗教性的"理想健全"。他疯狂执着于自己的"神化工程"，以"魔鬼般的热情"投身于自己的"精神分析科学运动"。这表明，作为精神分析泰斗的弗洛伊德，并未通过此种分析彻底消解掉自己的"俄狄浦斯情结"，因而缺乏真正完成了分析的人所应有的被造物意识，最终未能达到"信仰骑士"的境界。

然而，贝克尔急转直下地指出：关于"怎样作人"，谁也无权声称他找到了真正令人满意的解答。的确，克尔恺郭尔以无与伦比的才能描绘了"信仰骑士"的理想，但是，实现这种理想，却完全是另外一回事情。信仰是一种神典。在生活的生与死的游戏中，除非奇迹，

没有人能够获得这种神典。克尔恺郭尔放弃自身的“神化工程”而远离生活，这部分是因为他在生活中所遭遇的失败，以及他对生活的恐惧。相反，弗洛伊德执着于自身的爱欲和禀赋，也同样是历史与生活的必然。如果要弗洛伊德放弃他疯狂的热情和“神化工程”而去作一位圣人，那么，谁来发起和领导这场具有世界历史意义的“精神分析科学革命”呢？

这一切实际上意味着，使人“疯狂”或“病患”的压抑，是不可能彻底消除的。如果真有所谓“理想的健全”，那只能是一个需要亲身经历的、既无终结又不可省略的过程。把这一思想从克尔恺郭尔推而广之，就会看出：各种神秘主义以及马尔库塞、布朗（N.O.Brown）之流的“无压抑”乌托邦，实质上是一些幼稚的神话；马斯洛所谓“完全的人性”、“人的自我实现”、高峰经验的“狂喜”等等许诺，同样难免显得苍白；甚至弗罗姆，也让人感到象是一位拉比①。的确，我们生活在这样一个世界上，这个世界多少年来的发展，并未证明它自己具有什么预定而神圣的目的。在这个世界之自然和文化创造的恶梦中，在自然的符咒和人与人的符咒中，人们从来就流着冷汗，遭受着种种与生俱来的或不可逆料的痛苦。只是，太阳分散着我们的注意，总是蒸干血泊，让万物生长；用它的温暖散发希望，让有机体能作舒

① 拉比，犹太教牧师。

适的扩张。正如晚年的弗洛伊德所看出（在这一根本之点上，弗洛伊德的许多弟子或叛逆都未曾超过他们的老师）：现实生活是压倒一切的；这个世界的恶不仅在我们内部，也在我们外部，在自然本身。面对这样一个世界，唯一的出路，是科学与宗教的融合。它们正好是由弗洛伊德和克尔恺郭尔所代表的事业。①

（五）

从另一个方面说，《反抗死亡》是对弗洛伊德主义与后弗洛伊德主义的综合。我们看到，弗洛伊德实际上具有一种悲观而清醒的理性主义，拥有一种相当深刻的存在主义框架，在后期工作中甚至达到了高度的成熟。但总的说来，弗洛伊德倾向于强调人的自然处境和天生的动物本能，试图仅仅据此说明人的行为，置社会环境于不顾，而把文明文化看作本能压抑的产物。后弗洛伊德主义则认为，人的行为宁可说是由文明文化诸因素所决定的。因此，后弗洛伊德主义者转而考察生活在特定社会环境中的个体。他们并不完全否认人的天性，但总的说来多少有失于环境论的简单化倾向。《反抗死亡》克服了两者的片面性。贝克尔对死亡恐惧、对人的存在主义

① 显然，此处以及本文中其他处（亦即原书中）的“科学”概念，与当代科学哲学中的“科学”概念是不同的。

困境及其孪生本体论动机的证明和表述，特别是对神经症之人本性、个体性和历史性三个层次的概括，让人看到弗洛伊德主义经过后弗洛伊德主义再重返自身的转变。这是对弗洛伊德之后心理学的一个总结。

（六）

从根本上说来，弗洛伊德与克尔恺郭尔一样，是人之处境的天才研究者。他拥有比马斯洛这样的人所拥有的更为深刻和优越的存在主义框架。另一方面，克尔恺郭尔则是伟大的后期弗洛伊德主义者。他生活在19世纪中叶以前，却比任何人都更清楚地表明了宗教和精神病学范畴的融合。心理学与宗教，或者说弗洛伊德与克尔恺郭尔，是不可或缺的。只有到了科学无神论者弗洛伊德，我们才有可能明白神学家克尔恺郭尔的意义；反过来，在克尔恺郭尔的早期工作得到正确理解和评价之前，弗洛伊德就还得等待。不过，这种等待一旦有了结果，双方都会获得高度当代性的意义。也就是说，弗洛伊德与克尔恺郭尔是互为补充的。这一认识有着深刻的理论与现实意义，因为，在今天许多人看来，弗洛伊德已经成了一位仅仅是“在历史上有意义”的人物。

结束弗洛伊德对克尔恺郭尔之等待者，是精神分析运动的一位复杂人物——奥托·兰克（Otto Rank）。

这是一位颇有争议的人物，贝克尔认为他具有“超乎一切赞美之上”的天才。贝克尔认为，兰克那些晦涩而“高度发散性”的著作，为弗洛伊德与克尔恺郭尔的融合，或者说为精神分析与宗教的融合奠定了基础。正是兰克，对现代人的爱情和艺术创造心理作了深刻的精神分析，并创造性地揭示了神经症的历史性层次。贝克尔认为，他自己仅仅是“译介”了兰克的思想，目的在于把读者直接引向兰克的著作。因而，在《反抗死亡》一系列复杂的人物和思想中，兰克的地位与份量自然是极为突出的。

（七）

综观《反抗死亡》全书，可以感到一种强烈的悲剧气氛。在这下面，潜在着一种泛进化论的倾向。尽管作者引入了（弗洛伊德式的）“科学”因素，仍然未能冲淡或掩盖这一倾向。它使作者过分强调自然本身的“恶”，强调进化张力中无序的一面：人是进化过程中的被造物；意识和精神的出现，并未改变他被造物的命运，却徒然使他陷于存在的悖论，深受二元性分裂的痛苦。在贝克尔看来，文化不过是人与自然签订的协议，使得对荒诞与痛苦的压抑或转化成为可能。这样，在《反抗死亡》中，我们不大看得到文化创造之积极的本体论意义。自古希腊以来，不同学派的学者们，曾以

各自的方式，以不同的程度，努力指出或证明此种意义，如早期斯多葛学派、康德、马克思、卡西尔、莫罗、波普以及作为最新当代思潮的结构主义、消构主义、解释学和组织理论等等。与《反抗死亡》的“文化协议论”颇为相似的，是所谓的“文化蛛网论”①；后者也是从那个凡自我意识之物种皆不可逃避的存在悖境出发，而遭遇到文化的悖论本性。但是，相比起来，“文化蛛网论”具有更多的亮色。虽然它也强调文化“蛛网”之被动性和封闭性的一面，却更为强调这“蛛网”作为超越之凭藉及其无限扩张之可能性的一面。一种积极的心态，使“文化蛛网论”更接近于动态的过程哲学。

《反抗死亡》的“泛进化论”倾向，不仅从外部给文化创造投上了阴暗的悲剧色彩，而且还从内部抹去了文化创造之相对性的意义。

一个努力寻求文化创造之积极的本体论意义的人，自然而然会以相应的热情，注意到人类社会不同历史阶段文化创造之相对性及其意义，以及人类社会各种族各民族的不同类型文化创造之相对性及其意义。反之，如果一个人只看到人类与死亡的关系，被动地接受悲剧性的“文化协议”，那么，上述两种相对性，对他来说是没有什么实质性意义的。我们看到，自斯宾格勒、汤因

① 参见C.Geertz：《Interpretation of Culture》，纽约，1973年。

比等人以来和自弗雷泽、马林诺夫斯基、本尼迪克特等人以来，当代历史学家和文化人类学家分别并互有交叉地作出了许多重要工作。①他们属于第一种情况，而《反抗死亡》则属于第二种情况。

从文化角度对《反抗死亡》所作的上述两方面的讨论，使我们有可能最后对它提出一个总结性的看法，来结束这篇介绍性的文章。的确，贝克尔作为一位人类学家，未能进入当代文化人类学及哲学人类学的乐观理性主义，这也许是一件令人遗憾的事情。但是作为人类学家，贝克尔却在《反抗死亡》这件边缘性的工作中成功地引入了人类学的新角度、新方法。这使得《反抗死亡》得以从内部突破弗洛伊德还原主义、生物本能主义和泛性主义的旧框架，同时，又将自己的重心保持在经典的弗洛伊德主义内部。它澄清了弗洛伊德遗产中丰富真理与众多谬误的含混，将头足倒置而深奥难解的弗洛伊德思想颠倒过来。它通过个体分析与群体心理学的衔接，通过神经症之多层面特别是通过其中的历史层面的揭示，通过存在主义、精神分析与宗教神学的“人学”综合，使经典精神分析获得了新的生机，从而融入了目前冲激着几乎所有宏观理论领域的历史主义主流。这的确是精神分析历史运动中一场漂亮的转折性战役。译者相信，读过了《反抗死亡》的人，多半会感到有必要重新审

---

① 可参见刘昶：《人心中的历史》，四川人民出版社，1987年；以及庄锡昌等编：《多维视野中的文化理论》。

视被一些权威人物（如荣格等人）所否定了的那个弗洛伊德——他不仅是“在历史上有意义”的人物，而且更是一位“历史性的”人物了。当然，正如我们已经看到，为了这种对于弗洛伊德主义的忠诚与贡献，贝克尔付出了相应的代价。他承袭了弗洛伊德悲观理性主义中基本的阴暗色彩，也承袭了存在主义和宗教神学悲观理性主义中基本的阴暗色彩，而且试图运用他作为人类学家所具有的广博知识，进一步表明活生生的进化过程的神秘和残酷，表明生死恐惧的压倒性、存在悲剧的绝对性，等等。

除此之外，《反抗死亡》的复杂内容中，必然还有诸多值得存疑之处。在形式上，该书似乎还可以写得更规范化一些。不过，对于一部才华横溢的洋洋大作，种种缺点也许是在所难免的。倒是译者的拙笔，在草率与匆忙之间，恐怕既没有准确反应其复杂的内容和思路，也未能把握住其“heroics”（英雄诗）的神韵。

林和生

一九八八年春节于乐山

仅以此书怀念我可敬的父母，他们无意中给了我——跟别的许多东西一道——世界上最为自相矛盾的礼物：

关于英雄主义的困惑。

Non riciere, non lugere, negue detestari, sed intelligere.

（不是为了欢乐、悲哀或诅咒，而是为了理解。）

——斯宾诺莎

目 录

序

……从那时起我放弃了写作——在这世界上已有太多的真理——这是一种显然不能消费的过剩产品！

——奥托·兰克[1]

约翰逊（Dr.Johnson）博士说过，对死的思索极大地占据了人们的精神。本书的主旨是想说明，事实较此更为严重：死的观念和恐惧，比任何事物都更剧烈地折磨着人这种动物。死是人各种活动的主要动力，而这些活动多半是为了逃避死的宿命，否认它是人的最终命运，以此战胜死亡。著名人类学家霍卡特（A.M.Hocart）曾经指出：原始人并不为死亡所苦恼；人类学研究一些原始部落的结果表明，在那里，死亡常常伴随着欢乐和欢宴，似乎它是一种时有发生的庆典而不是恐惧，与爱尔兰人在葬礼前传统的通宵守灵宴典倒很相似。霍卡

特试图否定这样的概念：（与现代人相比较）原始人更带孩子气，并且对现实十分恐惧。今天的人类学家大都对原始人进行了这种重新理解。但是，这一论点并未触及到这样的事实：死的恐惧确实普遍存在于人的处境中。的确，正如霍卡特和其他人所指出，原始人常常为死亡举行典仪，因为他们相信，死是一种根本性的擢升，是向高级生活形式的最终的仪式化的升迁，人由此进入某种永恒的欢乐。大多数现代西方人都苦于理解这一点，但正是这一点，使对死亡恐惧的研究成为了心理学如此重要的组成部分。

在本书中我试图表明，死亡恐惧是普遍存在的，它是人学（Human science）中若干不同学科的焦点。它一目了然地揭示和区分了人的各种行为的实质，这些行为被掩埋在堆积如山的事实下面；关于人的“真正”动机的无休无止的争论，把它们弄得模糊不清。我们时代的知识分子被一种始料不及的负荷压弯了腰，那就是真理这种不能消费的过剩产品。若干世纪以来人类就生活于这样的信念之中：真理是难以把握的，而一旦发现了真理，人的问题也就解决了。今天我们身处20世纪最后几个10年，我们正在被真理所窒息。如此众多的辉煌著述，如此众多的惊人发现，这些发现又是如此大规模地拓展和深入——然而世界依然以它古老而难以

理解的方式旋转，在它面前，精神仍然无话可说。我至今记忆犹新，在著名的1904年圣路易斯世界博览会上，那位演讲者是怎样在一次颇有威望的科学讨论会上遇到了麻烦。在对一种即将成功的新式武器的一片赞誉声中，他独持异议。他委婉地批评了那种徒劳的破坏性的游戏，因为他认为未来属于科学而不是黩武主义。第一次世界大战向每一个人显示了这颗行星上某些事物的优先权，告诉人们谁在玩弄愚蠢的游戏以及在干相反的事。今年，全世界2040亿美元的军备预算又一次生动地表明了优先权的顺序；而在这一年，人类的生存境况是前所未有地恶劣。

读者会问，那么作者为什么还要给无用的过剩产品加上新的分量呢？这其中当然有一些个人的原因：习惯、驱力、执着的希望。此外还有爱欲，① 对经验之整合（unification）、对形式，以及对更高意义的欲望。为什么知识现在处于无用的过剩产品的状态？我认为其原因之一是：它被无数相持不让的嗓音宣讲出来，在一切地方都成了陈词滥调。知识的各种无意义的片断都被过分地夸大了，然而它的主要的、具有世界历史意义的真知灼见却为人所忽视。今天我们没有跳荡的、生气勃勃的中心。

① 爱欲（Eros）：希腊宗教中的爱神，在现代西方文化中一般用以表示人之爱欲、生命本能等。——译注

布朗（N.O.Brown）认为，伟大的世界需要较多的爱欲和较少的争吵，而理性的世界所需要的也一样。我们不得不揭示出那样一种和谐：它融合了许多不同的见解，以便消除"无益和无知的争辩"。[2]

本书基本上属于这样一件工作：它试图融合关于人和人之处境的众多见解。我相信，要实现一种综合，让它涵盖从各类人学一直到宗教等许多领域中最优秀的思想，目前时机已经成熟。我尽量避免遗漏任何一种观点，避免与任何一种观点相冲突，只要其中具有可信赖的内核，那么我个人的好恶则是无关紧要的。在过去若干年来我越来越认识到，关于人的知识，对立的观点并不会彼此冲突也不会彼此抵消，而是可以概括到一个更大的理论结构之中。具有讽刺意味的是，创造是这样一种过程：为了创造的进行，它总要部分地损害它自身。我想说的是，为了完成一件工作，作者通常不得不对其要点大加渲染，让它以一种强有力的竞争方式与其他观点对立；作者还被自己的铺张所激动，因为那是他独特想象的基础。但是，每一个基本上属于经验主义者的诚实的思想家，必然具有他自己的某种真理，无论他把这真理表述得多么激烈。问题在于，应该善于发现为铺张所掩盖的真理，剔除过分的推敲和曲解，对这真理作出适当的概括。

我写这本书的第二个原因是，在过去12年间，这种有效的真理的融合带给我许多格外的麻烦。我一直力图把握弗洛伊德及其阐释者和继承人的思想，把握那些或许是现代心理学精华的东西。我想，我现在终于作到了这一点。在这种意义上，本书是为我的学者灵魂的安宁所付出的代价，是为了理智的解脱而作出的奉献。我认为这是我第一部成熟的著作。

我在本书中试图要作的主要事情之一是，通过把心理学的整个发展与仍然占据突出地位的克尔恺郭尔相比较，而对弗洛伊德之后的心理学提出一个总结。因而我将提出一种心理学和神话-宗教观点的融合。这一讨论大部分以奥托·兰克(Otto Rank)的工作为基础，我主要想转述其思想体系和实质。早就需要有人来作这种尝试；如果我的努力获得了成功，本书也许就有了基本的价值。

兰克在本书中的地位是如此突出，因而此处有必要简单提及一些事情。帕尔斯(F.Perls)曾经提出，兰克的《艺术和艺术家》是“超乎一切赞美之上的”。[3]我记得这一判断是那么令我惊奇，以至我立即去读了此书——因为我很难想象，一件科学性的工作怎么可能是“超乎一切赞美之上的”。即便弗洛伊德自己的工作，对我来说也是有办法赞美的，也就是说，它不管怎样总是人的头脑之可预

料的产物。然而帕尔斯是对的：兰克——就象年轻人所爱说的那样——是"别的什么"。对他的大多数工作，光有赞美还不够。因为那些动人的思想常常是奇异的，出人预料而且无法比拟；那些深邃的洞察完全就是意外的馈赠。我认为，除开兰克的天才，还因为他的思想总是跨越了几个知识领域。例如，当他谈论人类学问题时，你除了得到人类学的深刻见解之外，还可以得到别的东西，更多的东西。生活在我们这种过度分化的时代，一个人不容易得到这种欢乐。专家们向我们提供的是人为的激动——要是他们果真激动了我们的话。

我希望，我对兰克的讨论应该作到这一点：把读者直接引向他的著作。没有什么可以取代阅读他的著作。在我自己收存的兰克著作里，我在上面写满了注语，划满了横线和双惊叹号。他是一座矿藏，可供挖掘好多年，我只不过勾画出了他思想的轮廓、基础、众多的真知灼见以及极端的复杂性而已。这将是一个苍白的兰克，而不是他书中那个惊人地富有的兰克。普罗戈夫（I.Progoff）也对兰克作了描述和赞扬，并且是那么准确，判断也极有分寸，以至作为一个简捷的评价是再好不过的了。[4]兰克的思想极为发散，极难阅读，其内含丰富的程度使一般的读者难以接近。兰克痛苦地意识到这一点，有一段时期，他希望尼恩为他重写这些

著作，①以使它们达到应有的效果。我在本书给出的是我自己眼中的兰克，用的也是我自己的表达方式。可以说这是对兰克思想体系的一个简单的"翻译"，试图让它总的说来容易被人接受。我在本书中只涉及他的个体心理学；在另一本书中，我将描述他的历史心理学图式。

理解兰克有几种不同的方式。一些人把他视为弗洛伊德杰出的合作者，早期精神分析学派的一位成员，这位成员以自己的渊博使这一学派进一步扩大了影响。这位成员表明了精神分析能够怎样说明文化历史、神话和传奇——如象他的早期著作《英雄诞生的神话》和《乱伦动机》所表明的那样。人们还会说，由于兰克从未接受过精神分析，因而他的压抑日趋严重，渐渐离开了在与弗洛伊德的接近中所带来的稳定和创造性的生活；到后期，人格的不稳定渐渐压倒了他，使他在沮丧和孤独中过早地死去了。还有一些人把兰克看作弗洛伊德过分热切的门徒，他幼稚地想要独树一帜，甚至因此企图夸大精神分析的还原主义。作这种判断的人，基本上只看到兰克1924年的著作《出生创伤》，而就此止步了。更有另一些人把兰克视为弗洛伊德亲密圈子中的重要成员，弗洛伊德热情的追随者。弗洛伊德

---

① 尼恩：（Anaïs Nin）：美籍法裔女小说家，曾在兰克指导下研究精神分析，作品因而受到影响。——译注

倡议和赞助了他的大学教育，他反过来以众多领域中的真知灼见报答了精神分析学：文化历史、儿童期发展、艺术心理学、文学批评、原始思维等等。一句话，这是一位多才多艺，但却没有形成良好组织能力和自我控制能力的青年探险家；或者说，是一位智力更优越的西奥多·赖克。①

但是，对兰克的所有这些概括都是错误的，而且我们知道，它们多半是来自精神分析学家们自身圈子内部的神话。这些人从不宽恕兰克对弗洛伊德的背离，因为这种背离有损于他们自己的不朽象征（在兰克看来这些人正是如此刻薄与可怜）。②应该承认，兰克的《出生创伤》给他的反对者提供了口实，使他们能以言之成理的理由去削弱他的地位。《出生创伤》是一本夸大其辞和不走运的书，它损害了作者在公众中的形象——尽管他本人对该书作了重新评价，并且远远地超越了该书的境界。兰克不仅是弗伊洛德的合作者，不仅是精神分析的知识渊博的服役者，兰克还有他自己的、独特和完善的思想体系。他知道自己需要从什么地方开始，需要什么样的思想来源，以及这些材料的焦点何在。他

① 西奥多·赖克（Theodor Reik）：美国心理学家，1888年出生于奥地利。 ——校注

② 不朽象征正是本书讨论的内容之一，此处含义可参见第六章及有关各处。 ——译 注

特别了解与精神分析自身有关的那些事情。兰克希望超越精神分析，并且付诸行动；就他自身思想体系和哲学内容而言，应该说他大体上是知道这点的。但是由于夭折，他没有完成这一工作。他的确完全是一位阿德勒式和荣格式的体系创建者；跟后两者比较起来，他的思想体系如果不是在某些方面更好的话，至少也是一样出色。我们尊敬阿德勒，是因为他坚定的判断、直接而深入的观察，以及不妥协的人本主义；我们赞赏荣格，是因为他以勇气和开放精神同时拥抱了科学和宗教。然而，兰克的体系对于社会科学的发展有着最为深广的内涵，这些内涵甚至为阿德勒和荣格所不及，它们才刚刚开始被发现。

罗茨恩（P.Roazen）写了《弗洛伊德传奇》，[8]他恰当地认为："……如果一位作家的错误要花这样长的时间才能纠正……他就是智力史上引人注目的人物。"然而，令人十分奇怪的是，阿德勒、荣格和兰克不是早就纠正了弗洛伊德的大多数基本错误了吗？对于历史学家来说，问题更在于，在精神分析运动的本质中，在那些思想自身之中，到底存在着什么东西，使得对弗洛伊德的这些纠正如此为人所忽视，并与日益增进的科学思想的主流运动如此分离？

甚至一本涉及面更广的书，对于它从堆积如

山、压得我们喘不过气来的真理中挑选的真理，也还不得不保留极大的选择性；因而，本书只是顺便提到了许多重要的思想家。例如，读者会感到奇怪，为什么在一本主要讨论精神分析思想与宗教思想之会合的著作中，作者是如此热衷于兰克而却几乎完全忽略了荣格？其中的原因之一是，荣格的地位是如此突出，并且拥有如此众多的卓越的阐释者；而兰克却鲜为人知，也几乎没有人为他说话。另一个原因是，尽管兰克的思想难于理解，但在根本的问题上始终是正确的；相反荣格思想中很大一部分却陷入了神秘主义，其结果是，他常常在揭示新东西的同时，又使它变得朦胧晦涩。荣格那些关于炼金术的大部头著作，在我看来并未给他关于精神分析的真知灼见增加什么分量。

本书中对人之本性的领悟，有相当一部分产生于与玛丽·贝克尔(Marie Becker)的思想交流。我想在此感谢罗茨恩（以及那些总是不愿让我透露他们姓名的人）的热忱，他以自己关于弗洛伊德的广博知识结构校阅了第六章。贝拉（R.N.Bellah）阅读了全稿，我极为感谢他一般的批评和特殊的建议，其中我力所能及者，无疑已使本书得到了改进；至于另外那些，恐怕向我提出了更大的挑战，使我必须改进自己。

1 第一章　导言：人性和英雄诗

我们这样的时代存在着一种巨大的压力，即需要提出有关的概念，帮助人们理解他们的困境；有一种迫切的要求或者说冲动：人们渴望着维系生存所必须的思想，渴望简化复杂的理性，因为那种复杂性并非是必需的。有时，上述情况导致了一些巨大的假象，它们消除了各种紧张，使人们易于仅仅依赖自己所需要的合理化作用去行动。不过，真理也在同时浮现出来，这些真理帮助人们把握身边的事件，告诉他们问题的真正所在。

早已为人所知的英雄主义的思想，就是这样一种生死攸关的真理；不过在“正常的”学术时期，我们从未想到要对它作出广泛的引申和标榜，或把它用作根本的概念。然而，大众精神始终懂得它有多么重要，正如威廉·詹姆斯（William James）——他的工作遍及一切领域——在本世纪初指出的：“人类关于现实的普遍本能……始终把这个世界从根本上看作英雄主义的舞台。”[1]懂得这一点的不仅是公众，而且还有一切时代

的哲学家们。在我们的文化中则尤其应提到爱默生和尼采——他们至今令人激动，因为我们喜欢有人提醒说：我们内心的呼唤，我们在这个行星上的主要使命，是英雄诗。①

从某种角度说，马克思以来的社会科学和弗洛伊德以来心理学的整个发展，代表了关于人类英雄主义问题的大规模的详尽处理和分类。这一看法为我们的讨论确定了严肃的调子：我们可以在科学的基础上去正确理解英雄主义的本质及其在人类生活中的位置。如果"人类关于现实的普遍本能"是正确的话，那么可以认为，我们用科学方法对这一现实加以揭示的工作，已经取得了显著的成就。

2

理解人的英雄主义欲望的关键概念之一是"自恋"的思想。弗罗姆（E·Fromm）出色地提醒我们：这一思想是弗洛伊德伟大而不朽的贡献之一。弗洛伊德发现，我们每个人身上都会重现希腊神话中那耳喀索斯②的悲剧；我们沉溺于自身，无可救药。我们关心的首先是我们自己。亚里士多德在某处说过，如果弓箭射中了旁人而不是自己，这就叫幸运。2500年的历史并未改变人的基本的自恋。大多数人在大部分时间里仍然适用于

① 请允许我在以下的讨论中引用并归纳我在其他地方所写的东西（《有意义的生死》，纽约，1971年），以便为其他各章建立框架。
——原 注

② 那耳喀索斯（Narcissus）：希腊神话中的美少年，看见水中自身倒影后，顾影自怜，相思而死。 ——译 注

亚里士多德关于幸运的定义。自恋有着较为低级的各个方面，其中之一是我们觉得，在实际生活中，除开我们自己的一切人都是可以牺牲的对象。爱默生曾说：人们觉得随时可从自身内部重创整个世界，哪怕其他人全都不存在也没关系。思想使我们害怕：我们不知道没有别人事情会干得如何。然而在根本上基本的手段却是存在的：如果能够象爱默生所说那样信任自己，我们就可以自己满足自己的任何需要。而且，假如没有这种情感上的信任感，大多数人仍将竭尽全力为生存奋斗，而不会顾及自己一旁有多少人死去。我们的机体随时准备独自占领世界，即便我们的精神为这种想法感到不安，情况也仍将如此。正是这种自恋使人在战争中冲锋陷阵，内心并未感到自己会死，而仅仅为身旁的人感到难过。弗洛伊德对此的解释是，无意识不知道死亡或时间：在人的生物化学的、内在的机体深处，他感觉不到自己是要死的。

这些看法并不意味着人的狡诈。看来，人对于自己的自私是“无能为力”的。人的自私似乎源于动物的天性。在漫长的进化中，机体不得不去保护自身的完整性，它有自己的生物化学特性，它要竭力保存自己的特性。机体将竭力保护自己免受异物的入侵，哪怕异物是一颗将使它得以维持生存的新的心脏——这就是机体移植的主要困难之一。原生质自己包容自己，自己发展自己，对抗这个世界，对抗对它完整性的任何侵犯。它似乎完

全沉浸于自身的律动之中，同时也向世界扩张，摄取着世界的片断。我们面对的原生质也许既无视觉又不能讲话，然而只要赋予它自我意识和称谓，让它在自然界出类拔萃，让它意识到自己的独特，那么我们也就理解了自恋。就人类而言，生物化学特性以及对力量与活动的感觉已经是有意识的了。

人身上自恋的一个能动方面，与自尊、与一种基本的自我价值感是不可分离的。主要从阿德勒那里我们了解到：人的自尊所最需要的是安全感。然而，人并不仅仅是一团盲目的无所事事的原生质，而是有称谓的造物，生活在不仅有物质而且有符号和想象的世界中。他的自我价值感是用符号构成的；他所珍视的自恋依存于各种符号，依存于关于他自身价值的一种抽象思想，这种思想由空气中、大脑里，以及写在纸上的声音、语言和形象所构成。这意味着，人对于机体活动的自然冲动，对于合作和扩张的快感，可以在符号的王国里无止境地得到发展，并因而发展为关于不朽的思想。单个的机体不必举手投足，就可以扩张到各种时空的各种维度，哪怕正在痉挛中走向死亡，它也可以把永恒引入自身。

在儿童期我们看到为自尊而进行的毫不隐讳的斗争。儿童对于自己最深的需要和希望是不会不好意思的。他整个的机体都在为自己天然的自恋而呐喊要求，这种要求使童年期对于有关的成人来说显得极为可怕

——特别是当几个儿童为了无止境的自我扩张优势而竞争时，情况就更是如此。这种优势可以说有“普遍的意义”（cosmic significance）。这一术语意味着不能忽视，因为这正是讨论中最重要的地方。我们喜欢漫不经心地谈起“兄弟姐妹间的计较”，就好象那是儿童成长过程的某种副产物，是被溺爱的儿童身上那么一点儿竞争性和自私心，这些儿童暂时还没有发展出宽容大度的社会个性。但是，事实本身是严酷无情的，使我们难以解释为“心理异常”；事实揭示了人这种造物的本质：渴望出类拔萃，成为创造活动中的唯一的一个。天然的自恋与基本的自尊需要相结合就会产生这样一种造物：它觉得自己具有首要的价值，是宇宙中的佼佼者，一切生命的代表。兄弟姐妹几乎每天都要发生剧烈的斗争，其原因在于：每个儿童都不愿意被超过、被低估、被冷落。“你给他的糖最大！”“他的果汁比我多！”“好吧，再给你一点儿。”“现在她的果汁比我多了！”或者：“你光让她给壁炉点火，怎么就不让我来点！”“好吧，你来点这张纸。”“可这张纸比她那张小。”如此等等。一只有着符号价值感的动物不得不在自身与同类之间进行微妙的比较，以便确信没有落人之后。兄弟姐妹的竞争是一个极为重要的问题，它反映了人的基本状况，就是说，儿童并非是邪恶的、自私的或跋扈的。儿童那么直截了当地表达了人的悲剧性命运：他无可避免地要把自己看作宇宙中具有首要价值的对象；

他必须出类拔萃，作一个英雄，对生活作出最大的贡献，表明自己比他人他物都更为重要。

为当英雄而奋斗，对于人来说，这一点在多大程度上是自然而然？在多深的程度上刻入了人的进化和机体构造？儿童是以怎样直截了当的程度表达这一点的？当我们估计这些方面的时候，更为奇怪的问题就会随之产生：大多数人在怎样的程度上有意识地无视我们真正希望和要求的东西？不管怎样，在我们的文化中，特别是在现代，英雄诗的分量对于我们似乎太沉重了，或者说我们对于它是太渺小了。如果告诉一位青年说他已被列为英雄，他就会脸红。通过银行帐号上数目字的增长（或比邻居好那么一点儿的住宅、大一点儿的汽车，聪明一点儿的孩子等等），我们把自己的奋斗掩盖起来。这些数目字悄悄反映着我们英雄价值感。无论我们为了少付一些代价而怎样伪装，在表象之下，仍然搏动着那种渴望：渴望有普遍意义的独特性。偶尔有人声称，他是严肃对待他的英雄主义的，这就象美国国会议员里弗斯（M·Rivers）那样令我们大多数人心寒。此人热衷于战争，并声称自己是凯撒①以来最有力的人物。世俗英雄主义的粗鲁（无论是凯撒还是他的模仿者们）或许使我们战栗，然而他们并没有过错；过错在于社会建造自身英雄主义体系的方式，在于被社会允许去扮演各

① 凯撒（Julius Caesar，公元前101—44）：罗马大将和政治家，西班牙、高卢和不列颠的征服者。——编 注

种角色的整个的人群。英雄主义的冲动是自然的，而承认这种冲动则是坦率的。对于每一个准备承认这一点的人，一种被大大限制了的力量可能得到释放。对于今天的社会，这种力量既可能带来希望的结果，也可以是毁灭性的。

事实在于，社会是并且总是一个符号行为系统，一个地位和角色、行为习惯和法则的结构，它们是用来作为世俗英雄主义之载体的。每一种笔迹都有自己的风格，每一种文化都有自己的英雄系统。因而，人类学家所谓的“文化相对性”，实际上是英雄系统的相对性。这对于全世界都是如此。但是，每一文化系统都是由早期英雄诗编演而来的，每一系统都标示出表现不同英雄主义的角色：从丘吉尔、毛泽东、佛陀的那种“上层的”英雄主义，到煤矿工人、农民、素朴的牧师那种“下层的”英雄主义，以及由劳动者长茧的手所锤炼的、引导家庭战胜饥饿和疾病的、平凡无奇的、日常的、尘世的英雄主义。

文化英雄系统可以是巫术的、宗教的，可以是原始的、世俗的和科学的，也可以是文明的。形式如何无伤大雅，因为归根结底它们都是神话英雄系统。人们为了获得首要的价值感、普遍承认的独特感、创造中的有用感以及永恒的意义感而参与这个系统。人们通过开拓自然，通过折射人之价值的宏伟庙宇、教堂、图腾柱和摩天大楼，以及通过三世同堂的家庭等等来换取上述诸种

感觉。希望和信念在于，人在社会中创造的事物具有持续的价值和意义，在于这些价值和意义超越了死亡和腐朽，在于人及其产品的全部内含。布朗说过，自牛顿以来，无论西方社会声称自己如何科学、如何世俗，实质上仍然是宗教的，跟其他各种社会并无二致。布朗的意思是，“文明”社会是一种有希望的信念，是对下述说法的一种抗议：科学、金钱和商品使人比其他动物更有价值。就上述意义而言，人的每一行动都是宗教的和英雄主义的，然而又具有虚幻不真和易犯错误的危险。

那么，人可以向自身提出的最重要的问题只能是：对于为获取英雄主义感而从事的活动，人自己在多大程度上是有意识的呢？我认为，如果人人都坦率地承认自己的英雄欲望，那将是一次真理的大解放。那会使人们向文化索取自己的应得之物，即一种首要的人之价值感——这价值是对普遍生活的特殊贡献。现代社会怎样才能尽可能满足这样一种坦率的要求而不动摇自己的基础呢？只有那些我们今天所谓的“原始”社会，才能为它的成员提供这种感觉。在今天的工业社会中，为自由和人之尊严而呐喊的少数团体，的确在笨拙地要求着首要的英雄主义感觉，他们曾为这种英雄主义感在历史上受过欺骗。他们顽强的要求是那么令人不安，因为，在今天社会所规定的方式之内，我们怎么去作这种“无理性”的事情呢？“他们的要求是不可能的。”——这就是我们通常否定他们的方式。

6

然而，有关英雄主义需要的真理并不是每个人都容易认识到的，甚至那些希望自己的需要为别人了解的人也是如此。这就是问题的关键。正如后面的讨论所要指出的，要对自己为获取英雄主义感而进行的事情变得有意识，这正是生活中自我分析的主要难题。精神分析天才们和宗教天才们作出了各种关于人的发现，得出了各种痛苦而清醒的结果。在这所有的结果中都包含着这种恐惧：承认自己为获取自尊而正在进行的事情。这就是为什么人之英雄诗是一种盲目的内驱力，它燃烧着人们。在狂热者当中，对于光荣的呐喊象狗吠一样随处可闻，彼此呼应。在性情较消极的平庸之辈中，事情被巧妙地伪装起来，似乎这些人是在低下地、抱怨地履行着社会为他们的英雄诗所安排的角色，努力在系统内得到提升——穿戴标准制服，尽管允许自己崭露头角，但用的不过是那么可怜和稳当的一小点儿锻带和别在钮扣上的花朵，而不是用头和肩膀。

如果我们揭掉这一厚厚的伪装，揭掉这些阻碍人获取光荣的砖块，我们就会接触到从潜在意义上来说是最有开拓性的问题，也即人之生活的主要难题：**在经验的意义上**，支撑和驱动着人们的文化英雄系统**具有着怎样的真实性**呢？我们刚才提及普遍英雄主义欲望的较低级方面，但是显然，高尚的方面也是存在的。人可以为他的国家、社会和家庭捐躯；为了挽救同志，他会毅然用身体掩住手榴弹，他可以付出最为慷慨的行动和牺牲。

但是，他必须首先感到并相信，他的所作所为的确是英勇的、永恒的、具有至上意义的。准确地说，现代社会的危机在于：青年人在他们的文化所确立的行动规模中再也感觉不到什么英雄主义了。他们不相信，对于自身生活以及时代所面临的问题来说，英雄主义在经验的意义上还有什么真实的含义。我们生活在英雄主义的危机时期，这种危机延及我们社会生活的各个方面：大学中的英雄主义、事业和生活中的英雄主义、政治行动中的英雄主义纷纷急流勇退，反英雄纷纷呈现。这些反英雄就其自身而言都是英雄，要不然就与C·曼森及其奇特“家族”①一般。这些反英雄痛苦扭曲的英雄诗痛斥着那样一些英雄主义体系，这些体系不能代表公认的英雄主义，因而丧失了它们的意义。我们时代不同一般的困境和剧烈的动荡在于，无论结局如何，年轻一代已经感到了一个巨大的社会历史真理：在非正义的战争中有着毫无意义的自我牺牲；与此相同，一切社会中都存在着与崇高无缘的英雄诗——它可以是纳粹德国邪恶的、毁灭性的英雄诗；或者是在商品的猎取和眩耀中表现出来的平庸低级、愚蠢糊涂的英雄诗，以及表现在特权和金钱蓄积中的英雄诗——后者是包括资本主义和苏联在内的

7

① 曼森（C·Manson）：轰动一时的1969年加利福尼亚大谋杀的组织者。其意识形态是神灵主义、神秘主义、幻觉经验、暴力主义、父权主义等等的折衷混合，幻想产生普遍的社会和政治变化。所谓“家族”即是曼森的组织，活动于60年代后期。本书第七章第二节还将谈到曼森及其“家族”。——译注

各种社会生活方式共有的特征。

社会的危机当然也就是高级宗教的危机：宗教再也不是坚固而有效的英雄系统，它因而遭到青年的诅咒。如果传统文化不再作为英雄诗而得到信任，那么支持这种文化的宗教就自然丧失了信誉；另一方面，如果宗教决定要坚持自己特殊的英雄诗，它就会发现，心须以决定性的方式反抗文化，以新的姿态召唤青年，使他们成为与自身生活在其中的社会生活方式针锋相对的反英雄。这就是我们时代宗教的困境。

小　结

在这一篇短的导言中我尽力想要指出，英雄诗问题是人类生活的中心问题，它比其他任何事情都更深刻地进入了人性，因为它的基础是机体的自恋和儿童赖以生存的自尊需要。社会自身是一个规范化的英雄系统，这意味着任何一种社会都是人类生活意义的活的神话，是一种关于意义的挑战的、反抗的创造；因而每一社会都是一种“宗教”，无论它们自己认识到与否都是如此。苏联的“宗教”与科学“宗教”和消费“宗教”一样，都是真实的宗教，而不管它们如何试图从自己的生活中省掉宗教或灵魂的各种观念，并以此来伪装自己。我们在后面将进一步看到，正是奥托·兰克从心理学上指出了

所有人类文化创造中这种宗教天性。更晚近一些，布朗

8 在其《生与死的对抗》中、利夫顿（R.J.Lifton）在其《革命性的不朽概念》中，都重新提出了这一思想。如果接受了这些论点，就必须承认：我们着手解决的是普遍的人之问题，而且我们必须准备尽可能诚实地深入这个问题内部，必须准备为这个最优秀的思想所允许的自我揭示的结果所震动。让我们与克尔恺郭尔一道带着这一思想出发，再通过弗洛伊德，来看一看关于过去一个半世纪的这一分析将把我们引向何处。如果几本至诚的书能够直接改变世界，那么刚才提及的5位作家可能就已经摇撼了各个民族的基础。然而，由于人都显得不曾听说过关于人的生死攸关的真理，因而有必要在人的自我暴露的天平上添加一块砝码。2500年来我们一直希望和相信，如果人类能把自己揭示给自己，能够广泛地认识到它自己珍贵的动机，它就可以按照自己的愿望改变事物的平衡。

第 一 部

英雄主义的深层心理学

我饮酒并非为了如此而已的酒神之乐，也非是要嘲弄信仰——不，我仅仅为了忘我于片刻。我从狂喜中想要得到的只是这一点，仅仅是这一点。

——奥马尔·凯雅



11 第二章　死亡恐惧

以我们对死亡的文明化了的态度，在我们原有的招数之外，我们又一次在心理学的意义上生活着，我们不应该承认这一点吗？我们不应该承认必须改进真理并且公正地对待真理吗？在现实中，在正好属于死亡的思想中给死亡以位置，并且向我们对死亡的无意识态度——我们一直极为小心地抑制这种无意识态度——略略多作一点让步，不是会更好一点吗？这种认识似乎确实很难作为一个伟大的成就，相反地，倒象是一步倒退……然而它具有这样的优越性：它多少会较有助于我们对事件的真实状况作出解释……

——西格蒙德·弗洛伊德[1]

关于英雄主义，我们首先必须揭示出它的内涵，找出其特有本性和动力的根源。在此，我们直接引入了现代思想中一个伟大的重新发现，那就是：在所有动人心弦的事情中，对死的恐惧是首当其中的。达尔文之后，死的问题作为一个进化论问题开始引人注目。当时许多思想家

立即看出，这是人的主要心理学问题。[2] 人们也迅速明白了真正的英雄主义意味着什么。正如夏勒(Shaler)在本世纪初指出：[3] 英雄主义首先是而且永远是对死亡恐惧的一种反应。我们最为赞赏面对死亡的勇气，我们给这样的勇敢以最高的和最永恒的尊敬。这样的勇敢深深打动我们的内心世界，因为我们都很清楚我们自己的勇气如何。当我们看到一个人勇敢地面对自己的毁灭，我们就领略了可以想象的最伟大的胜利。因而，大概自特化的人类进化开始以来，英雄就一直处于人类光荣和赞美的中心。然而甚至在此之前，我们的原始祖先就已对那些勇敢和力量超群的人心悦诚服，对懦夫嗤之以鼻。动物的勇敢已经被人抬高为一种狂热的崇拜。

12

在19世纪，人类学和历史学的研究也开始了，两者一道描绘出自愿始和远古时代以来的英雄主义图景。英雄是能够进入灵魂的世界、进入地狱而又能生还的人。英雄生活在西方中世纪的神秘崇尚中，那是一个崇尚死亡和复活的时代。当时，各种崇尚中的神圣英雄都战胜了死亡。因而我们今天根据对古代神话和仪式的研究知道，基督教自身就是当时各种神秘崇尚的竞争者之一，并且赢得了胜利。原因之一就是，它也跟其他崇尚一样，提供了一位拯救者的形象，这位拯救者有着得自死亡的超自然的力量。西方人的伟大胜利表现在“基督再生了”的欢呼之中。这是神秘崇尚的信徒们在庆贺对死亡的胜利时 所表 达 的同一种欢乐的回声。霍尔(G.S.Hall)

如此恰当地指出，这些崇尚表达了一种企图：从最大的恶——死和对死的恐惧——中得到"豁免浸礼"。[4]历史上所有的宗教都在同一个问题上表明了自己的立场，这个问题就是：怎样承受生命的终结。印度教和佛教这样的宗教聪明而狡黠地自称没有再生的欲望，然而这只不过是一种反演巫术：对于内心深处最渴望的，反过来声称是不欲所求的。[5]当哲学接替宗教出现在历史的舞台上，它也接替了宗教的根本问题；对于从希腊发源通过海德格尔和现代存在主义一直发展至今的哲学，现在死成为了它真正的"哲学缪斯"。[6]

从宗教到哲学以及——自从达尔文以来——科学自身，关于死的问题，我们已经有了成卷的著述和思想。[7]困难在于怎样从中寻找意义。关于死亡恐惧的研究和观点日积月累，浩如烟海，已难于用简单的方式加以处理概括。仅仅在过去几十年间，对死的重新关注就已积累起了数量可观的文献，而这些文献总的说来是零乱的。

13

"健全心智"的观点

有这样一些"健全心智"的人，他们坚持认为，死亡恐惧对于人来说并非是自然而然的，我们生来并没有这种东西。越来越多的细致的研究相当出色地证明了，具体的死亡恐惧在儿童身上是怎样发展的。直到3至5

岁，儿童都没有对死的认识。这是一个过于抽象的观念，离他的经验太远，对于他是不可能的。儿童生活的世界中充满了活生生的人和事物，满足他的要求，让他快乐，给他食物。行动着的儿童不知道生命去而不返意味着什么，也不能推想生命的结局。他只知道有一种东西叫死，它把一些人带走了，他们再也不回来；渐渐地，儿童极不情愿地发现，这种东西或早或晚会带走每一个人。不过，这一逐渐发展的关于死亡的不可避免的认识，要直到9—10岁才能形成。

如果说儿童不懂得如象绝对否定这样的思想，那么他也确有自己的焦虑。他绝对依赖着母亲，当母亲不在身边时，他便会经验到焦虑；他被剥夺了欢乐和满足时，便会经验到挫折；在饥饿和不适中，他便会经验到愤怒等等。如果他被母亲遗弃，他就会失去整个世界，而这一点必然在某种程度上为他的机体感觉到。这种情况我们称之为对象丧失（object-loss）焦虑，那么，这种焦虑不是一种有机体对毁灭的自然的恐惧吗？也有许多人把它看作是极为相对的问题。他们相信，如果母亲以温暖可信赖的方式克尽了责任，孩子的自然焦虑和过失感就会以一种和缓的方式发展，他将有能力把它们牢牢置于自己正在成长的人格力量的控制之下。[8]从母亲身上得到良好体验的儿童会发展出一种基本的安全感，不会因失去支持和毁灭等而产生病态的恐惧，不会被这些恐惧所左右。到9至10岁左右，儿童即能理性地理解死

亡，这时死亡已成为他自身世界观的一部分，但并未毒害他对生活的自信态度。[9]精神病学家莱因戈尔德(Reingold)断然认为，毁灭性焦虑并非儿童自然经验的一部分，而是产生于一位横加限制和剥夺的母亲所加之于他的不良经验。[10]这一理论把全部焦虑归于儿童的培养过程而不是他的天性。另一位精神病学家以不那么极端的方式认为：儿童从父母身上体会到的经验，父母对儿童生命冲动的敌意的否定，以及——更一般地——社会对人之自由和自我扩张的敌视，大大强化了对死亡的恐惧。[11]

我们后面将要看到，在今天无压抑生活的广泛运动中，这一观点是非常流行的，这是对自然的生物冲动之自由的渴望，是关于躯体之骄傲和欢乐的新的态度，是对羞耻、负罪感和自我憎恶的抛弃。从这一观点看来，死亡恐惧是这样一种东西，它产生于人的社会之中，又反过来对人加以否定，使人保持驯服。精神病学家莫洛尼(Moloney)把这种东西称为“文化机制”，而马尔库塞则把它称为“意识形态”。[12]在我们后面将要论及的一本影响极广的书中，布朗走得如此之远。他说，儿童在“第二次纯真”(second innocence)中将获得那样一种发生和发展，它不否定自然的活力，将使儿童向肉体生活完全开放自己，因而摆脱了死的恐惧。[13]

容易看出，从这种观点出发，那些具有不良的早期经验的人，就只能以极为病态的方式固着在死亡焦虑之

上。如果这样的人以后凑巧成为哲学家，或许就会把这一观念作为其思想的中心——叔本华就是如此，他仇视自己的母亲，继而又声称，死是"哲学的缪斯"。这就是说，如果一个人具有"抑郁的"性格结构和特别不幸的经验，他就会成为悲观主义者。一位心理学家向我指出，关于死亡恐惧的整个思想，是由存在主义者和新教神学家引进的，这些人或者被他们自己的欧洲式生活经验所惊吓，或者肩上负担了加尔文主义者和路德主义者反生活传统的额外分量。甚至杰出的心理学家墨菲（G.Murphy）似乎也倾向于这一观点，他敦促我们去研究那样的人，这些人表现出死的恐惧，并把焦虑置于自身思想的中心。墨菲问道：为什么不把爱和欢乐的生活看作是真实和基本的生活呢？[14]

15 "病态心智"的观点

"健全心智"的观点，只反映了关于死亡恐惧之众多研究和见解的一面；关于死亡恐惧还有另一种完全不同的看法。很大一部分人将一致认为，经验可以强化自然的焦虑，接着还会强化自然的恐惧。然而这些人却会着重强调：死亡恐惧是与生俱来、人皆有之的，它是一种根本性的恐惧，影响着其他各种恐惧。不管这种恐惧具有什么样的伪装，却无人能为之幸免。威廉·詹姆斯

早就为这一派见解发表过看法，他从自己通常是色彩绚烂的现实主义出发，把死称为“深藏的蛀虫”，它潜伏在人各种幸福欢乐的虚饰之后。[15]杰出的人性研究者谢勒（M.Sheler）认为，所有的人——无论他们承认与否——都必然对这“深藏的蛀虫”具有某种确定的直觉。其他无数的权威——其中一些我们后面将要依次论及——就属于这一派见解，其中包括了弗洛伊德历史地位的研究者、他的亲密圈子内的众多人物，以及并不属于精神分析学派的严肃研究者们。对于这样一种论战局面，我们该怎么办呢？两派阵营各自拥戴着杰出的权威人物相持不让。科隆（J.Choron）走得很远，他说，我们能不能确定死亡恐惧是基本的焦虑，本身就是值得怀疑的。[17]在这样的情况下，一个人所能做的，就是以公正的态度，以他认为最有说服力的权威们为根据，提出具有说服力的见解和论点。

坦率地说，我赞成第二派观点。事实上，整个这部书是一个诸多论点的系统，而死亡恐惧的普遍性则是全书的基础——这种恐惧我有时喜欢称为“恐怖”，以充分表达它如何使我们苦恼不已。我想考虑的第一个文献，是精神分析学家齐尔伯格（G.Zilboorg）的一篇论文。这是一篇特别深刻的论文——表述简洁，眼界宽阔，然而几十年来却没有引起充分的注意。[18]齐尔伯格说，由于死亡恐惧极少显露其真实面目，因而大多数人认为并无此事。然而他认为，在种种表象之下，死亡

恐惧是普遍存在的：

16

> 在面对危险时的不安全感后面，在懦弱和压抑感后面，永远潜伏着基本的死亡恐惧。它的存在经得起最慎密的推敲，它通过许多非直接的方式表明自己……没有人能够摆脱死的恐惧……焦虑型神经症、光怪陆离的各种恐怖症，以及相当数量的抑郁性自杀和众多的精神分裂症，为无时不在的死亡恐惧提供了充分的证实。这种恐惧成了特定的精神病理学情境中各种主要冲突的必然成分……可以理所当然地认为，死亡恐惧永远存在于我们的精神活动之中。[19]

詹姆斯不是早就用他自己的方式表达了同样的意思吗？他说：

> 让乐观的健全心智，以它奇特的生命力，
> 在片刻之间尽其所能吧，让它无视和忘却吧；
> 恶的背景依然存在，令人不能安宁；而在健全
> 心智的欢宴之上，骷髅将会露齿微笑。[20]

齐尔伯格的表述要晚差不多一个世纪，并且建立在更为现实的临床工作的基础上，而不是仅仅建立在哲学的沉思和个人的直觉上。考虑到这一事实，两种表述中想

象力和风格的差异就不那么重要了。可以说，齐尔伯格直接继承了詹姆斯和后达尔文主义的发展路线，后者把死亡恐惧看作生物学和进化论的问题。我认为齐尔伯格脚下有着极为深刻的基础，我特别喜欢他表述这一问题的方式。他指出，这种恐惧实际上是一种自我保护本能的表现，它的作用是提供持续的驱力以维系生命，并应付威胁生命的危险：

> 没有持续的死亡恐惧，也就不可能有用以维系生命的这样一种能量投入。正是“自我保护”这样一个术语，暗示了一种反抗某种解体力量的努力。恐惧，死的恐惧，正是其中有效的方面。[21]

换句话说，死亡恐惧必然存在于我们所有正常的功能活动之后，它使有机体武装起来，进入自我保护。但是，死亡恐惧不可能持续不断地存在于人的精神活动之中，否则有机体将不能行使自己的功能。齐尔伯格继续写道：

17

> 如果这种恐惧成了持续的意识，我们就将不能行使正常的功能。它必须受到适当的压抑，让我们的生活中多少保留一点舒适。我们非常了解，我们可以把弃置之物以及弃置之地加以弃置和忘却，但是压抑意味着更多的东西：

它还意味着保持持续的心理努力，以便把握局势，并且绝不松懈我们内部的警觉。[22]

这样，我们就能理解下述这种几乎是不可能的悖论，那就是：在作为我们自我保护本能的正常生物学功能中有着无时不在的死亡恐惧，但我们的意识在其生活中对此又是完全盲目的：

因而在正常情况下，我们实际上四处走动，从未相信过自己的死，一如我们对自己肉体的不朽深信不疑。我们企图把握死亡……当然，一个人会说他知道自己终有一死；但实际上他并未在意。他活得正愉快，他既不需去考虑死亡也不会为之感到苦恼——但是，这是一种纯粹理性的、口头上的认识。恐惧的情感是受到了压抑的。[23]

来自生物学和进化论的论点是一种基本的论点，使人不得不严肃对待；我认为，任何讨论都不可能摆脱这一论点。动物既要与其他动物也要与大自然打交道，在这种关系中，为了生存，就不得不用恐怖反应来保护自己。动物不得不看到自身有限力量与周围危险环境的真实关系。现实和恐惧是自然而然地如影附形。人类婴儿甚至身处在更为暴露和孤弱的情境之中，要断言动物性

的恐怖反应会在这样一种虚弱和高度敏感的动物身上消失，那是愚蠢的。我们较有理由认为，恰恰相反，这种反应倒被强化了。一如某些早期达尔文主义者那样，我们认为：在早期人类中，那些最为现实主义地正视自己在自然情境中之位置的人，把现实主义遗传给了他们的子女，这种现实主义具有高度的生存价值。[24]结果一如我们所知：人出现了；这是一种高度焦虑的动物，它不断发明各种各样的理由为自己的焦虑辩解，尽管这样一些理由并不存在。

来自精神分析学的看法有更多的临床事实作为其基础，较少推测性，因而不得不受到更严肃的对待。它向我们表明了儿童内心世界的某种东西，而这是我们从未认识到的：即与成人相比较，儿童的内心更充满了恐

18 怖，因而与一般动物的差异更大。我们可以说恐惧是大自然通过既定的本能预先安排在较低级的动物身上的；但要是这样，一种没有本能的动物就不会有上述程序化的恐惧。人的恐惧是按他感知世界的方式产生形成的，而在儿童对世界的知觉中，具有独特意义的东西是什么呢？一方面是因果关系的极度混淆，另一方面是对自身力量局限性的极端不现实的认识。儿童生存于完全的依赖之中：当其需要一旦满足，他似乎必然会觉得自己具有魔法般的力量，具有真正的全能。当他感到疼痛、饥饿或不舒服时，他只有尖声哭喊，随之就有温柔慈爱的声音来哄慰他。他是一位魔法师，一位心灵感应者，只

要念念有辞和放纵幻想，世界就会随心所欲。

但是接着就要为这些知觉方式付出代价了。在一个魔法的世界上，只需一个念头和不快的一瞥，一些事情就可以引出另一些事情。在这样的世界是任何事情都可能发生。当儿童从父母那里体验到不可避免的真正的挫折时，就会直接对父母产生仇视和破坏性的感情；而且儿童不可能知道，恶性的情感不可能象其他意愿一样通过同样的魔法得到满足。精神分析学家相信，这种认识上的混淆是儿童的罪过感和孤弱感的主要原因。沃尔(Wahl)在他极为出色的论文中概括了这一悖论：

> ……所有儿童的社会化过程都是痛苦和令人沮丧的过程，因而没有一个儿童不对他的社会化者产生敌对的死亡意愿。因而，没有一个儿童能以直接或象征的形式逃避对个人死亡的恐惧。压抑通常是……直接的和有效的……[25]

儿童太弱小，还不足以对所有这些破坏性的情感负责，而且也不能控制其意愿的魔法般的实现过程。对于一个不成熟的自我，我们想要指出的是：儿童没有确定的能力去组织他的知觉及其与环境的关系；他不能控制他自己的活动，也不能真正支配别人的行动。因而，他也不能真正控制他所感到的魔法般的关系，无论在其自身内部、在自然界中或他人之中都是如此；因为他的破坏

性的愿望随时可能爆发，父母的愿望亦复如此。无论是在内部还是在外部，各种自然力量都被混淆了，对于一个弱小的自我，这一事实造成了极大的被夸张了的潜在力量和额外的恐惧。结果是，儿童——至少在某些时候——生活在混乱的内在感觉之中，这些内在感觉是其他动物所没有的。[26]

19

具有讽刺意味的是，甚至当儿童找出了真实的因果关系，这些关系也因为被他过分一般化而成了他的负担。心理学家所谓的"以牙还牙原则"就是这样一种一般化。儿童把昆虫撕碎；或者看猫吃老鼠，骨肉无存；或者跟父母一道追赶可爱的兔子等等——他由此逐渐明白了环境中的权力关系，但还不能赋予相应的价值。在他看来，父母也能象猫一样吃掉他，反过来他也可以吃他们。父亲痛打老鼠，一旁观望的孩子会想到自己也 可 能 挨揍——特别是当他正在产生魔法般的邪念时。

我不想让人觉得我试图为尚不清楚的过程描述出一幅精确的图画，也不想证明所有儿童都生存于相同的环境，面临相同的难题。我也无意于夸张儿童的世界中那些可怕的成分。但是我认为，至少就某些时候而言，儿童的世界中必然存在着痛苦的矛盾。把这些矛盾揭示出来，并且表明在最初几年里儿童的世界有多么离奇，这确实是一件重要的工作。这或许会让我们更好地理解，为什么齐尔伯格认为死亡恐惧"经得住最慎密的推敲，并通过许多非直接的方式表明自己"。或者，正如沃尔如此完

美地表述的，死对于儿童是一个**复杂的符号**，而不是什么特定的、确切的事物：

> ……儿童关于死的概念并不是一件单纯的事情，而是相互矛盾的悖论的混合物……死自身并非一种复杂的状态，而是一个复杂的符号，对于不同的人和不同的文化，它的意义也因而有别。[27]

通过揭示儿童世界中的矛盾，我们还可以理解，为什么儿童常常要做恶梦，为什么对昆虫和狗普遍感到恐惧。在他们扭曲的内心世界里，那许许多多难以承受的现实辐射出复杂的符号——对世界的恐惧、对自身愿望的恐惧、对父母报复的恐惧、对事物消失的恐惧，以及对缺乏控制力的恐惧，等等。这些都是真实的。对于任何一种动物，上述这些恐惧显得太多了，但儿童却不得不承受下来，因而当他弱小的自我在睡梦中着手整理各种事物的时候，他几乎总是有规律地惊叫着醒来。

死亡恐惧的“消失”

然而，随着儿童的成长，恶梦越来越频繁地出现，而某些儿童的恶梦又比另一些更多。这样，我们又回到了

讨论的出发点，又回到"健全心智"的观点。他们不相信死亡恐惧是正常现象，而认为是神经症性的夸张，其根源在于不良的早期经验。他们反问说：如此多的人——大多数人——成年后仍然被儿童期那种恶梦所骚扰，但这并未妨碍他们过一种正常的、总的说来是乐观主义的生活，而不被死的问题所折磨，这又怎么解释呢？蒙田①说，农民的内心世界是满不在乎的，对死亡和生活的阴暗面并无所谓；如果这是因为农民愚笨，那么就"让我们向愚笨学习吧"。[28]今天我们比蒙田了解得更多，我们可以说："让我们向压抑学习吧！"——但是，道德的代价有着相应的分量：对于大多数人来说，压抑消除了死亡的复杂符号。

但是，恐惧的消失并不意味着恐惧从未存在。相信内在死亡恐怖之普遍性的人，其论证多半立足于我们对压抑效果的了解。但是这种论证是不可能得到确切判断的，因为声称死亡概念由于压抑而不复存在，这等于什么也没有说。什么也没说也就不害怕说错了什么，因而从理智上说，这种论证是不公平的游戏。它使精神分析在许多人看来是不科学的，因为精神分析学的辩护人可以声称：谁拒绝精神分析的概念，就说明谁压抑了对精神分析学中真理的意识。

但是，压抑并非是一个为了在争论中取胜才使用的

① 蒙田（Michel Eyquem de Montaigne, 1533—1592）：法国著名散文家。——编 注

魔法般的词汇。它是一种真实的现象，人们一直在研究压抑的各种作用。这种研究使压抑成为一个有根据的科学概念，而且是本书论述的依据之一。一方面，越来越21 多的研究试图通过压抑来了解死亡意识，这种研究运用了心理学测试，例如测量电解皮肤反应。它有力地揭示了在平静的外表后面潜伏着普遍的焦虑，潜伏着“深藏的蛀虫”。[29]

另一方面，没有什么东西能象现实世界中各种惊人的事变那样破坏松弛的压抑。精神病学家最近报道说，南加利福尼亚的地震，在当地儿童中导致了焦虑神经症的增长。这些儿童发现，生活中确实包含着灾难性的危险。这种发现对于他们尚不完善的反抗系统来说是太残酷了——这就引起了焦虑的突然爆发。面对即将来临的恐怖灾难时所表露的焦虑，在成人身上也能看到。近年来有报道说，有人在飞机起飞之际打开安全门从机翼跳到地面，结果摔伤了自己。在这样的偶然事件背后，自然有其激发机制。可怜的被造物们的这些无伤大雅的逸事，掩盖着另一些重要的实质。

但甚至更为重要的是压抑发生作用的方式：压抑不仅是与各种生活能量相对立的消极力量；同时，压抑还寄生在各种生活能量之上，并且对这些能量加以创造性的运用。我的意思是，恐惧机制自然而然地被并入了扩张性的有机体的奋斗之中。大自然似乎在有机体内部形成了一种内在的健全精神。通过自我欢乐，通过把个体能

力投入世界的快感，通过世界中各种事物的合作，通过无穷经验的学习，这种精神表达了自己。这正是丰富的积极性经验。当有力量的有机体带着这些经验从事活动时，就可能给它们带来满足。正如桑塔亚那（Santayana）某次所说：狮子必然比瞪羚感到安全，因为上帝在它的一边。在最基本的层次上，有机体正是通过寻求扩张以及把自己融入活生生的经验而积极地行动，并反抗自身的脆弱性；它不是龟缩回自身，而是迈向更丰富的生活。此外它在行动中按部就班，全神贯注。由此似乎可以看出，死的恐惧可以谨慎地加以回避或者被实际地吸收到生命的扩张过程中。在人类中我们偶尔似乎看到这样一种生机勃勃的有机体——由此我想到了卡赞札克斯(N.azantzakis)所塑造的形象《希腊人佐巴》。佐巴具有一种一心一意见于细微处的热情，他属于那种既热情又沉静并赢得胜利的理想典型。他战胜了脆弱和死亡，并以生命之火纯洁了别人。但是，卡赞札克斯自己并不是佐巴——这就是佐巴的人格有些不真实的原因——大多数人都不是佐巴。然而，人人都喜欢沉浸在自恋之中，虽然并不能有狮子般的自恋。正如我们所指出，有充分营养和爱抚的儿童，会产生发展出一种魔法般的无所不在的感觉。他们觉得自己不可摧毁，感到有可靠的力量和确定的支持，甚而视自己为不朽。我们可以说，这样的儿童因为以自己的自恋活力保护了自己，因而成功地抑制了他自己关于自身死亡的想法。这种人格

22

类型或许证明了弗洛伊德的下述思想：无意识不知道死亡。不管怎样，我们知道，当儿童期经验一直可靠地支持着生活的展开，并且一直是健康地向上发展，向自我感觉发展，向真正的出类拔萃感以及创造中的首当其中感发展，那么，基本的自恋就会增长。结果是，正如精神分析学家索尔（L·J·Saul）所适当称呼的那样，某些人具有更多的“内在韧性”。[30]这是一种面对某种经验时的确切信心，它更容易透过严重的生活危机甚至尖锐的人格变化而显露出人的本来面目。它看起来就象低等动物身上的直接本能。这里我们不由得再次想到弗洛伊德，他比大多数人更具有内在韧性，这要归于他母亲和有益的早期环境。他懂得一个人所能拥有的信心和勇气，而他自己也的确勇敢地面对生活，以斯多噶式的英雄主义面对恶运的癌症。我们又一次看到，死亡恐惧的复杂符号有着非常多变的强度。沃尔概括说：它可以“深刻地立足于发展过程的本质和盛衰变迁之中”。[31]

但是我希望谨慎一点，不要把自然活力和内在韧性强调得太过分了。我们将在第六章看到，甚至通常获得命运青睐的弗洛伊德，一生也遭受着恐惧症和死亡焦虑的折磨。他后来充分觉察到了自然恐怖这一方面所掩盖的世界。无论一个人有怎样的活力和内在韧性，我都不相信死的复杂符号对于他会有不存在的时候。甚至当我们说，这些力量使压抑变得比较容易和自然，我们也仅

仅道出了事情的一半。实际上，这些力量正是来自压抑。精神病学家提出，死亡恐惧的强度随发展过程而不同；而我认为，这种多样性的一个重要原因是：在发展过程中，死亡恐惧发生了嬗变。如果儿童的成长条件非常有利，得的所有好处也不过是将死的恐惧掩盖起来。最终，儿童与父母力量的自然同化使压抑成为可能。如果儿童得到了很好的关照，同化就容易和稳固，而父母对死亡的有力胜利自然就成为儿童的胜利。在消除一个人的恐惧这点上，还有什么比依赖于代表性的力量更自然的呢？整个成长阶段如果不是向人提供生命的工程，那又意味着什么呢？在本节中，我将充分讨论这些问题，但是在此处引言式的讨论中还暂时不想去展开这些问题。我们在后面将看到，人为自己开辟了一个可以应付的世界：他无原则地不假思索地把自己投入行动。他接受了文化的规范，这一规范制约着他的眼界。他并非象巨人一样从世界身上吹掉了一大口，而是象海狸一样咬下了尚可应付的片断。他运用一切手段，这些手段被我们称为“人格防御机制”：他学习隐藏自己，学习怎样利用他人的力量——具体的人和事的力量，以及文化命令的力量。结果是，他生存在一个想象的万分可靠的世界中。当他陷于困境，当他从既存的迷宫中规划出自己的生活，他并不必然产生恐惧。他不得不做的一切，是以“世界本身的方式”一头扎进强制性的内驱力之中——儿童学习这种驱力，后来就生活在这种驱力之中。

这是一种冷酷的平静，即詹姆斯所说的“片刻之间奇怪的生命力，是无视和忘却”。这就是蒙田的农民之所以不为死亡所动——直到盘旋其头上的死神开始降临——的更深刻的原因，除非他尚未成熟就被吓成了痴呆或不语症，就象卡萨维茨（J·Cassavetes）的杰出的影片中的“丈夫们”一样。在如今这样的时代，当意识照亮了被发狂的、应付性的活动所掩盖的东西时，可以说，我们就看到嬗变的压抑重新显露出来，而死亡恐惧也就以纯粹本质的形式浮现出来。这就是为什么当压抑不再产生作用，当活动的前进的动量不再可能时，人们的心理就会崩溃的原因。此外，农民的精神远远不如蒙田要我们相信的那么浪漫。农民的平静通常沉浸在一种有着真正的疯狂元素的生活方式之中，因而它通过这样一些事情给他以保护：以世仇、欺凌、争吵、家庭纠纷所表现的持续不断的相互仇视和刻薄的暗流、狭隘的精神、自我贬低、迷信、以僵化的专断主义对日常生活进行的强迫性控制，等等。洛普里多（J·Lopreato）最近一篇论文的题目正好就是：“你觉得当农民怎样？”

在本书中我们还将接触另一个重要的方面，那就是对死亡复杂符号的转换和超越——那是对不朽的信念和向永恒的扩张。现在我们可以加以概括的是，压抑以各种各样的方式发生作用，安抚着人这种焦虑的动物，以使他不必焦虑。

关于死亡恐惧，我认为，我们已经达到了两种不同

见解的和谐。“环境论的”和“内在论的”见解都是同一画面中的不同部分，它们自然而然地相互融合。事情完全取决于你从何种角度研究这一画面：是从对死亡恐惧的伪装和转化出发，还是从它表面上的不存在出发。科学的慎重感使我承认，无论你从哪种角度出发，你都不可能达到实际的死亡恐惧，因而我不得不遗憾地同意科伦（Choron）的说法，争论双方都不可能完全“赢得胜利”。不过，某种极为重要的结果却出现了：人们可以根据自己的标准去描绘和选择人的形象。一方面，我们看到这样一种人类动物，部分说来，他对世界是漠然置之的，当他在某种程度上漠视自己的命运，当他任凭身外之物驱使着穿过生活，这时他就最为“高贵”；当他在可信赖的环境中依靠周围的力量而生存，当他充分放松自己，他“就最自由”。另一方面，我们看到另一种人类动物，它对于世界是充分敏感的，它不能把世界拒之于感觉之外，它只能凭自身微薄的力量支撑自己。它的行动受到最大程度的限制，它最缺乏自我控制，并且毫无高贵可言。同意哪种形象，基本取决于我们自己。让我们对它们作出进一步的探讨和发展，进一步揭示它们的内涵。

25

第三章 精神分析若干基本思想的重建

从那个5岁的孩子到我自己仅仅是一步。但是从那个新生婴儿到那个5岁的孩子，却是一个可怕的长途。

——列夫·托尔斯泰

我们在前面两章勾划出了讨论的轮廓，现在可以来考虑各种细节了。为什么这个世界对人这种动物来说恰恰是如此可怕呢？为什么人要付出那么艰难的努力，才能让自己勇敢地直面死的恐惧呢？谈论这些事情，将把我们带到精神分析理论的核心，并且使我们触及到今天心理学中存在主义的复兴问题。这种复兴以惊人的明晰性和可理解性揭示了人的本性。

人的存在主义困境

任何时候我们都能理解，总有些特殊的东西赋予人以人的特征，使他与其他动物区别开来。这种东西刚好

位于人的核心，它使人蒙受自然的特殊命运，使人无法逃避这一命运。多少年来，当哲学家们谈到人的核心，他们所指的是人的“本质”，是某种深深地固着在人之本性中的东西，某种特殊的素质或物质。但是人们从未发现过这样的东西，因而人的特殊性仍是一个尚未揭晓的难题。弗罗姆在其出色的论述中指出，这其中的原因在于，人并没有什么本质，人的本质正是他的悖论的本性。此外还因为这样的事实：人是一种半动物性半符号性的存在。[1] 我们在第五章将看到，正是克尔恺郭尔，他通过对亚当与夏娃的神话——那个神话把存在悖论永远地带给了西方精神——的杰出分析，把存在的悖论有力地引入了现代心理学。今天每一个有成就的心理学家都把这一悖论作为自己思想的主要难题，然而，比起克尔恺郭尔、荣格、弗罗姆、罗洛·梅（Rollo May）、沙赫特（E.Schachtel）、马斯洛、塞尔斯（H.F.Searles）、布朗、帕尔斯（L.Perls）等以来的任何人来说，奥托·兰克（我将以若干章节时他加以专门的讨论）显得更为前后一致和引人注目。

26

我们可以把这种存在悖论称为有限性之内的个体性状况。人有一种符号的身分，这身分使他在自然界显得出类拔萃。人是一个符号的自我，一个有称谓的被造物，一部生命史。人又是创造者，他的精神翱翔于天空，思索着原子和无限；他在想象中把自己置于空间某点，精神出窍，思考着他的行星。这种巨大的扩张，这

种巧智，这种超然性，这种自我意识，确定了人在自然界中作为一种小小神祇的位置——文艺复兴时代的思想家们正是这样认识的。

然而同时，东方的圣贤们都看到，人是一种蛆虫，又是蛆虫的口中之食。于是悖论出现了：人超于自然，同时又无可奈何地属于自然；人是二元性的，他可以飞临星球，但又囿于血肉之躯，这躯体曾经属于一条鱼，至今仍携带着证明这一点的标志。他的躯体是一个物质的、血肉的外壳，这躯体从许多方面来说对于人都是疏离的——而其中最令人惊讶不已和最令人讨厌的就是，这躯体会疼痛，会出血，会腐烂和死亡。人的确是分裂的：他知道自己天生丽质，在自然界出类拔萃，然而迟早总要回归几英尺的地下，在黑暗中默默无声地腐烂和永远地消失。处于这样的困境然而又不得不在这种困境中生存下去是可怕的。较低级的动物当然没有这种痛苦的矛盾，同时它们也缺乏符号性的身分，以及伴随这身分的自我意识。它们为本能所驱使，它们的行动和活动只是反射式的，最后的终结也是生理性的终结。在自身内部它们是默然无言的，甚至其面容也无可称谓。它们生活在一

27 个没有时间节律的世界中，生活在一种默然的存在中。这就是为什么杀死一群水牛或大象是如此简单的原因。动物不知生死，即使伙伴在身边倒下，它们仍然可以安详地进食。死的知识是沉思和抽象的知识，动物们没有这种知识，其生死都没有思想伴随：没有片刻的恐惧和痛

苦，事情就此结束。然而，人命中注定要被死神骚扰终生，在梦境中乃至在阳光灿烂的白昼。人之死完全是另一回事。只要对上述悖论有充分的体会，就能认识到动物与人之死是无法比拟的。有些人推测，对人之处境的充分理解会使人发疯，我认为这些人是对的，肯定是极为正确的。偶尔有婴儿带着鳃记和尾巴降生于世，不过都不会公诸于世，而是掩盖起来。谁希望勇敢地正视我们这种动物呢？我们在不可理解的宇宙中挣扎喘息。我想，在我们身上发生的各种事情，证明了帕斯卡[1]令人不寒而栗的思想中的意义。他说："人无论如何都是疯狂的，不疯狂只不过是另一种形式的疯狂。"无论如何，是因为存在的二元性造成了难以置信的情景，造成了痛苦的困境；说疯狂，是因为人在他的符号世界中所作的一切，都是想要否定或战胜其荒诞命运的企图，我们在后面将看到这一点。人的确把自己驱入了一种盲目的盲目性，所用的手段是社会游戏、心理狡智、个人成见等等。这些东西来源于他自身处境中那么遥远的现实，它们形成的疯狂——无人非议的疯狂、人皆有之的疯狂、伪装的和高贵的疯狂——形式不同，实质却一样。早期精神分析学者，弗洛伊德亲密圈子中的杰出人物费伦奇(S·Ferenczi)说过："人格特征是隐密的精神紊乱。"这并非一门沉湎于成功喜悦的年轻学科沾沾自

---

① 帕斯卡(Blaise Pascal，1623—1662)：法国数学家、物理学家、宗教哲学家。——编注

喜的俏皮话，而是人为了理解自身所能作出的最惊人的自我揭示和科学判断。费伦奇当时就已经看到了形形色色的人格面具之后的东西，人们用这些面具——双唇紧闭的面具、微笑的面具、坦诚的面具、满足的面具——来掩盖自己隐密的精神紊乱，欺骗世界和自己，不久前，弗罗姆曾感到奇怪：[2] 符号自我似乎在各种事物的永恒性图式中给人以无限的价值；而这个符号自我与仅价值98美分的肉体之间的矛盾，并没有使大多数人精神失常，这两者是怎样达到调和的呢？

28

为了理解人之处境的二元性的分量，我们必须知道，儿童并不能真正把握这种二元性的任何一个极端。儿童身上最大的特征是他的早熟，儿童要承受整个世界，还要承受他自己。从一开始他就可能拥有出色的感觉系统，这一系统迅速发展，以极端的技巧把对世界的所有感觉概括到自身之内。语言和自我感觉的迅速发展加之于这一系统，并把它全部堆积到孤弱幼儿的躯体之上，这躯体徒然希望正确可靠地把握世界。结果是非常可笑的。儿童完全被来自自我和肉体两个领域的二元经验所压倒，因为他并不能把握任何一方面。儿童并不是自信的社会性的自我，还不善于处理语词、思想、名称、地点以及对于他来说极端神秘的时间等符号范畴；他甚至不知道钟为何物。他也不能象成年动物那样从事劳动和繁殖，也不能认识到他所目睹的发生在自己身边的严肃事情——他无论如何也不能作到“真正喜欢父

亲”。儿童是囚禁中的尤物。他在经验的自我和躯体两方面都是被动的，然而各种印象不断堆积到他身上，各种感觉不断在他内部蓄积起来，冲击着他的肉体。他必然从中得出某种感觉，形成对它们的某种控制。然而，是思想控制躯体还是躯体控制思想？事情并非如此简单。对于儿童身于其中的存在困境，不可能有判然的胜利或直截了当的答案。几乎从一开始，这就是儿童的难题，但要把握这个难题，他还太小。儿童受到符号、语词命令、法则和规定的困扰——他不理解这些符号，语词命令看起来是琐碎的，那些法则和规定使他不能愉快地和直接地表达他的自然能量。他试图支配躯体，否认躯体，试图“象小大人一样”行动。这时，躯体就会突然把他打倒，把他淹没在呕吐物或排泄物之中——儿童想成为纯粹符号动物的企图破灭了，于是他在绝望的眼泪中崩溃。常常，儿童会有意拉屎便尿，弄脏衣物，以反抗人为的符号法则的强制。他似乎是在说：肉体是他的基本的现实，他想留在更简单的生理的伊甸园中，而不愿意被抛到一个“对和错”的世界上。

29

这样，我们直接和酸楚地认识到了，我们称之为儿童人格的东西，是一种折衷的产物，是在任何动物不得不经历的不平等的斗争之后达到的。这是一种儿童绝不可能真正理解的斗争，因为他不知道对他来说正在发生什么事情，不知道他自己为什么要作出这种反应，也不知道斗争中的危险何在。这种斗争中的胜利的确损失惨

重，儿童有了面对世界的人格面孔，然而其后却掩盖着一种内部的溃败。儿童的生活中伴随着自己的姓名、家庭以及街邻间的游戏环境，那一切都是为他判然划定的世界。然而，在他的内心世界里却充满了关于不现实之斗争的恶梦般的记忆，充满了对流血、痛苦、孤独、黑暗的可怕的焦虑，充满了与无限制的欲望相渗和的、不可言喻的美感、尊严、敬畏、神秘，充满了有关介于欲望和感觉之间的混合之物的幻想和错觉，以及调和肉体和符号的不可能的企图。很快我们将会看到，性怎样带着其确是的焦点出现，进一步使儿童的世界变得混乱和复杂。成长，就是消除在我们睡梦中巨痛的内在的伤口。

这样我们看到，人类存在的两个方面——肉体和自我——绝不可能达到无瑕的和谐，这解释了前述帕斯卡思想的后半部分："不疯狂只不过是另一种形式的疯狂。"帕斯卡的思想表明：远在科学的精神分析学出现之前，人之本性的伟大研究者们就能看到隐藏在人们各种面具后面的东西。他们没有临床资料，然而他们看到了最冷酷的压抑和最有说服力的平静——或者说是通过对世界和自己的谎言而达到最温暖的自我满足。根据精神分析学的临床资料，我们得到了关于人格类型的清晰可解的描绘——这是继帕斯卡之后我们今天可以称为的"疯狂类型"的东西。可以说，精神分析学向我们揭示了由于否认人之处境的真理而招致的复杂惩罚，我们可以称为假装未疯的代价。如果要对人迄今为止强加于

自己及其世界的恶作出最简捷的辩解，那么应该说，它必然无关于人的动物的禀赋，无关于人的本能和人的进化，而显然应是他假装未疯狂所付出的代价——他企图否认他的真实处境。以后我们还要进一步讨论这一关键的思想。

肛门性的意义

在弗洛伊德时代，一位敏锐的思想家不得不生活在一种扭曲的理性生活中——至少，他在回顾一生时会这样想。看来，在弗洛伊德的世界观中既有着如此丰富的真理，同时又含有那么多显然是错误的东西。弗洛伊德遗产的含混并非在于他的错误，因为对错误我们只需要简单地置之不理就行了。问题在于他那些杰出的洞见，它们的表述使它们只击中了现实的一面，为了使两方面统一起来，需要付出巨大的工作进行整理。实际上，我们需要的是一种框架，它能适合精神分析洞见的全部资料，使其中的真理清晰地浮现出来。这样我们就能摆脱19世纪的简化论、本能主义，以及束缚了弗洛伊德的生物主义。这是一种存在主义的框架。在一种存在主义的背景中对弗洛伊德进行的重新阐述，将赋予他的洞见以充分的科学地位。最近布朗[3]在他对“肛门性”思想及其在精神分析中之重要地位的重新阐述中，出色地达

到了这一目的。或许，就历史意义而言，布朗那本书的重要价值在于，它重申了最深奥难解的和头足倒置的弗洛伊德思想，使它们成为人学的财富。

对布朗著作中丰富的分析大加引证是诱人的，但是不可能去重复他已写过的东西。此处我们只需考虑肛门性问题的基本关键，那就是，它反映了人之处境的二元性——人的自我和人的肉体。肛门性及其有关难题产生于童年期，其时儿童惊讶地发现，他的躯体离奇而不可思议，具有可错性，并通过其需求显示出对他自己的无可否认的优势。无论儿童怎样在幻想中翱翔，他必然还是要回到躯体之中。最奇怪和最羞辱的发现是，在身体后下方且不可及的地方有一个孔，从那里排出恶臭的物质——对每个人甚至对儿童自己，这一事实都是最难于接受的。

最初，儿童对他的肛门和大便感到有趣，喜欢把手指伸入肛门，再嗅一嗅，把大便涂在墙上，以及拨弄大便取乐等等。① 这是一种普遍形式的游戏，其中包含着一切游戏的严肃内容：它反映了儿童对自然的躯体功能的

---

① 由于肛门游戏是人实现自身控制过程中的一种基本行为，因而最好不要干涉。如果成人急于制止，也就意味着他把额外的焦虑引入到这种动物功能中，使它变得更为可怕，不得不象异物一样受到格外的反抗和格外的回避。这种格外可怕的反抗就是我们用"肛门人格"这个术语所要表达的东西。往后，一种"肛门的"成长环境，将以高度的压抑为媒介，形成一种恐惧，成为人无比沉重的负荷，造成人的沉沦。 ——原 注

发现，它控制着一个奇异的领域，它确定了对于自然界的决定论规律的权力和把握——所有这一切，是通过符号和幻想而进行的。

通过肛门游戏，儿童已经成为关于人之处境的哲学家。但是象所有哲学家一样，他仍然被这处境本身所局限，而他一生的主要任务就成了对肛门所代表的东西的反抗：那就是，他实际上什么也不是，从自然的角度出发，他仅仅是一具躯体。自然的价值是具体的价值；人的价值是精神的价值，尽管它们可以高高飞翔，却仍然是以大便为基础的。它们离不开大便，总是要回到大便。正如蒙田所说：人坐在这个世界最高贵的宝座上，但却是坐在他自己的屁股之上。这一警句常常使人发笑，因为它似乎把世界从人为的骄傲和装腔作势之上拉下来，还了其本来面目，使事物再次获得了公证的价值。但是，如果我们再进一步认为，人不仅仅是坐在他自己的屁股上，而且是坐在他自己热乎乎臭烘烘的大便上，那就不再是玩笑了；而人的二元性的悲剧，他的荒诞之极的处境，就显得太真实了。肛门及其不可思议的可怕的排泄物不仅表明了生理上的决定论和制约，而且也表明了一种生理上的命运：腐朽和死亡。

这样，我们可以理解，精神分析学家称之为“肛门

32 性”或肛门型人格特征的东西，的确是对意外事件和死亡的普遍反抗的形式。这一理解赋予大部分有洞察力的最深奥难解的精神分析文献以新的活力和意义。说某人

是"肛门型"，意味着这人正在格外努力地试图保护自己免于生活中的意外事件和死亡的危险，试图把文化符号当作战胜自然控制的手段，使自己免于动物的命运。考察人类学文献可以发现，无论在任何地方，人们在他们文化奋斗的某些基本层次上始终是肛门型的。我们发现原始人常常显示出最不知耻的肛门性。关于自身真正的困难，他们始终比我们纯真，或者说他们没有把人之处境的可错性很好地伪装起来。人类学文献告诉我们，查加（Chagga）部落的人终生戴着肛门塞，试图把肛门封闭起来而不排泄。这是对于纯粹生理性的表面上的胜利。以专门的小屋对月经期的妇女进行隔离，围绕着月经实行各种各样的禁忌，这样的事到处可见——很显然，人试图控制神秘的自然过程，这些过程是在人自身躯体之内表现出来的。人不能让躯体凌驾于自己之上。[4]

肛门性解释了为什么人渴望从各种矛盾和冲突中得到自由，为什么他们希望保持他们符号的纯粹性，喜欢大写的"真理"。另一方面，当人真正想要在各种人为之物性面前保护自己，当他们试图反叛文化的符号系统时，他们就又跌回到生理性之中。思想从天国回到现实的土地，从矫揉造作还原到基本的化学。其中一个完美的例子可见于最近一部名叫《布鲁斯特·麦克劳德》（Brewster Mecloud）的"肛门性"电影，其中，各种演说现场、官方的标志、闪闪发光的人造外表，都被从天而降的骤雨般的大便所毁坏。这表明，现代电影的

制作者们是极为大胆的：他们强调生命和躯体所关联的基本东西，使世界不再自命不凡，库布里克(S. Kubrick)表现了人在2001年，是怎样象猿类一样在花哨而感伤的施特劳斯的圆舞曲的伴奏下步入空间，使观众大受刺激；此外在《按步就班的橘子》(A Clockwork Orange)中，他表现了一个人可以如何自然地和如何满足地合着贝多芬第九交响曲中描写英雄主义的超越存在的音乐去暗杀和强奸。

肛门性之所以令人不安，是因为它揭示出全部文化 33 以及人的全部创造性的生活方式。其某些基本部分都是对自然现实的有组织的反抗，都是对人类处境真实情况的反抗，都是企图忘掉人是一种可怜的被造物。布朗研究中最有吸引力的部分，是他指出了斯威夫特① 身上的肛门性。对于斯威夫特来说，根本的恐怖在于这样的事实：升华的、美的和神性的东西，是与各种动物性功能纠缠不清的。面对异性赞叹不已的雄性头脑中是这样一种幻觉：升华的美，"全是头和翅膀，没有屁股来背叛"它。[5] 在斯威夫特的一首诗中，一位年青人这样解释那撕裂着他的荒诞的矛盾：[6]

是什么把我弄糊涂了，这本不奇怪；

呵！西尼亚，西尼亚，西尼亚大便了！

---

① 斯威夫特(Jonathan Swift, 1667—1745)：英国讽刺作家，《格列佛游记》的作者。——编注

换句话说，在斯威夫特的头脑中存在着一种绝对的矛盾，这是“在堕入情网和意识到爱人之大便功能之间的”矛盾。[7]

同样，E.施特劳斯在他讨论强迫症的专题论文中[8]更早地表明了，斯威夫特是怎样无情地指出了躯体的动物性及其肮脏和腐朽。施特劳斯为斯威夫特的憎恶提供了更多的临床证据，他把这种憎恶看作典型的强迫症患者世界观的一部分：“对于所有的强迫症患者，性与结合和生育是分离的……通过……把生殖器与整个躯体相孤立，性功能的经验对他们来说就象排便，就是腐朽。”[9]这是极端的片面化，但是，我们至少在某些时候在某种程度上是通过执迷的眼光来打量世界的；正如弗洛伊德所说：“我们诞生于屎尿之间。”[10]对于这一事实感到忿然的，不仅是神经症患者。怀着由人的不和谐而引起的恐怖，诗人斯威夫特对于惊扰着我们的困境发出了更令人痛苦的声音，此外有必要加以最根本的总结：排便是这样一种咒语，它使人有疯狂的危险，因为它向人指明了他自己可怜的有限性、生理性，以及希望和梦幻的可能的不现实性。但是紧接着甚至还有更多的东西，表明人对于创造之完全无意义的彻底困惑：人编织关于人的面容的高贵的神话，编织光彩照人的女性之美的巨大的神秘，编织那些美丽的女性味十足的女神。人从虚无中，从空虚中，在光天化日之下制造这种神话，信奉这种神话，又从神话中编织各种神话——人

们在那些神秘的窥视之眼深处编造这些神话，那种眼睛甚至使干巴巴的老达尔文寒心，因为是他造成了这一切，并且再加上一只要排便的肛门。太过分了！自然欺骗了我们，而诗人生活在痛苦之中。

对于肛门性难题的科学和诗意的讨论是令人震惊的，我力图对此达到某种理解。如果如此粗率的方式竟然能达到目的，那么我们就能理解，存在的悖论意味着什么：使人们苦恼的东西确实是不和谐的东西，是如此这般的生活。这一观点将导致对弗洛伊德主义全部理论的重新检查，不仅是肛门性问题，还包括弗洛伊德的中心思想——俄狄浦斯情结。让我们再一次运用布朗的杰出的表述对这个问题重新加以考察。

俄狄浦斯[①]工程

弗洛伊德常常倾向于以一种可以称为"原始的"方式来理解人的动机。有时这种倾向表现得如此严重，以至象兰克和费伦奇这样的学生与他分离时，也常常谴责他头脑简单。这种谴责当然不太高明，然而也并非一无是处——或许，他们针对的是弗洛伊德对自己的生硬的

① 俄狄浦斯，希腊神话中无意中杀父娶母的人物。在经典的精神分析学用语中，俄狄浦斯情结表示对异性亲长的性卷入渴望以及对同性亲长的敌对感。——译注

性欲公式的过分执着。无论他后来作了怎样的转变，他始终固守着精神分析的教条，反对给他认为是由他所发现的动机掺假。在以后的章节中，我们将更好地理解原因何在。

让我们考虑一下俄狄浦斯情结。弗洛伊德在其早期著作中曾经说过，这一情结是精神生活的根本动力。在他看来，男孩有着先天的性驱力，甚至导致了占有母亲的企图。同时他知道父亲是竞争者，并且小心翼翼地抑制着对父亲的一种隐密的敌意。他之所以要抑制是因为他知道父亲在生理上比他强大，公开的较量只能意味着失败，使自己遭受阉割。儿子因而产生了对流血和阉割的恐惧，产生了对似乎被阉割过的女性生殖器的恐惧，而女性生殖器似乎证实了阉割是一个事实。

35 弗洛伊德一生都在修改他的观点，但他从未走得太远。无疑，通过弗洛伊德所研究的人们，这些观点似乎以某种方式得到了“证实”。某种东西确实与肛门和生殖器有关，与家庭的生理性有关，并且与家庭中的交媾有关——而家庭中的交媾就象古老的磐石一样压在神经症患者的精神上。弗洛伊德认为，这样一种重荷必然产生于史前，产生于人从原始祖先诞生而来之时。他认为，我们每个人所深深领受的罪过感，是与朦胧的史前时代弑父和乱伦的原罪相联系的；这种罪过感是如此地深藏着，是如此深刻地与躯体、与性和大便，以及与父母相混淆。弗洛伊德从未放弃他的观点，这些观点对于

人之处境有着根本的启发性。然而，这种启发性主要并非体现在他所认为的那些方面，或者不如说，并非体现在他所提出的理论框架中。今天我们认识到，所有关于血和大便、性和罪过感的讨论，的确不是因为弑父和乱伦的冲动以及实际的生理阉割的恐惧，而是反映了人关于自身基本的动物处境的恐惧。他不能——特别是作为一个儿童——理解这种处境，也不能——作为一个成人——接受这一处境。他关于实在的过程和冲动所感到的罪过感是“纯粹的”罪过感：是作为压抑、作为决定性、作为渺小性和局限性的罪过感。它产生于基本的动物处境的限制，产生于躯体和环境的不可理解的神秘。

19世纪末期以来，精神分析学家们已从对儿童期经验的研究中形成了自己的看法。然而十分奇怪的是，“只是从昨天”开始，我们才能拼出一幅相当全面和出色的有画面感的图画，描述了为什么儿童期对于人来说是如此关键。这一画面应归功于许多人，特别是被忽视了的兰克；但是我认为，布朗比其他任何人都更集中和更确切地对此加以了概括。他在对弗洛伊德的重新评价中提出，俄狄浦斯情结并非象弗洛伊德在其早期著作中所表明的那样，是关于情欲和竞争的狭隘的性的问题；俄狄浦斯情结是俄狄浦斯工程（Oedipal project），它概括了儿童生活的基本问题，而无论这个基本问题是什么：无论他是否成为命运的被动的对象、他人的累赘和

36 世界的玩物，或者无论他是否作为他自身内部积极活动

的中心，——无论他是否将以自己的力量控制自身命运。正如布朗所说：

> 俄狄浦斯工程并非象弗洛伊德早期表述所提出的那样，是对母亲的自然之爱，而是象他的后期著作所认识到的那样，是一种情感冲突的产物，是想要通过自恋的自我膨胀来克服上述冲突的企图。俄狄浦斯情结本质上是一种怎样成为上帝的工程——用斯宾诺莎的话说，是causa sui①……同样，它明确展示了被逃避死亡的努力所扭曲的婴儿期自恋……

如果儿童的主要任务是摆脱孤弱和逃避毁灭的命运，那么性的问题就是第二位的和派生的，正如布朗所说：

> 这样，事情再一次表明，性的生理组织、前生殖器期与生殖器期，并不与人躯体中之爱欲的自然分布相一致：它们代表了对于躯体功能和性感区的一种过度膨胀的精神专注、一种超负荷，这种过度的精神专注是在对死亡的逃避中由人的自恋幻想而引起的。[11]

让我们进一步展开这些要领。俄狄浦斯工程是对被

① causa sui在后面将以“causa sui工程”的形式频繁出现，因此姑且译为“神化工程”。——译注

动性的逃避，是对毁灭和不测事故的逃避。儿童试图通过成为他自己的父亲，成为他自己生命的创造者和支撑者而战胜死亡。我们在第二章看到，儿童到3岁时就有了关于死的观念，然而在此之前很久，他就已经着手反抗自己的脆弱性了。这一过程自然地起始于婴儿生活的极早阶段——即所谓的“口腔”阶段。这一阶段位于儿童在自己的意识中与母亲充分分化之前——或者用专门的术语说，位于他的躯体成为他的现象领域中的对象之前。这时，母亲的确代表着孩子生活的世界。在此期间她的一切努力都是为了满足孩子的愿望，缓和他的紧张和痛苦；而孩子在这时只“想到自己”，只是他世界中一个无畏的操作者和冠军。他充分生活在自己的全能和对每件事情的魔法般的控制之中——他需要以这种控制来维持他的全能。他只是为得到食物和温暖而哭喊，为了得到月亮或可爱的玩具而哭喊。无可怀疑，我们把这一阶段看作具有“原始自恋”特征的阶段，在这个阶段，儿童通过控制母亲而成功地控制了他的世界。他的躯体是他自恋的工程，他把这躯体用来“吞噬世界”。当儿童的注意力开始转向他自身的躯体——这躯体是他的现象领域的对象——时，我们就另外用“肛门阶段”来加以描述。这时儿童发现了自己的躯体并且试图加以控制，他的自恋工程因而成为通过自我控制而对世界的把握和占有。

37

在每一阶段，在关于他的世界和这世界之问题的

不断展开的发现中，儿童试图以他自己夸张的方式来改变世界。他不得不保持这样的感觉。他感到自己具有绝对的力量和控制力，为此他不得不养成某种独立性，自信已经形成了自己的生活。布朗和兰克因此能够说，“俄狄浦斯工程不可避免地要在儿童身上产生出来，并且是指向与父母的对立，指向对父母行为的否定”。用悖论的方式可以这样说：“儿童自己训练自己排便。”[12]这其中的深刻意义是：培养儿童并无完美的方式，因为儿童是“自己培养自己的”，其途径是让自己成为自己命运的绝对控制者。由于这一目标是绝对不可能的，因而，从深刻的意义上，或从某种角度说，每一种人格都是空想而不真的，从根本上说是不完善的。费伦奇对此作出了如此杰出的概括：“在精神分析学看来，人格是一种反常，是反应的一种特殊形式的机械化，更接近于一种强迫症状。”[13]

阉割情结

换句话说，自我创造的自恋工程把躯体作为操作的原始基础，它是命中注定要失败的。儿童发现了这一点——而这就是我们对所谓的“阉割情结”之力量和意义的理解。弗洛伊德在他的后期著作中也发展了这一点，而兰克[14]和布朗则作了进一步的推敲。从关于阉割情结

38 的更新的眼光看来，儿童对之作出反应的并非是父亲的威胁。布朗说得很好：阉割情结仅仅是由于母亲的存在而产生的。这一现象非常关键，因而我们必须来看一看它是怎样发生的。

问题的焦点在于下述事实：母亲垄断了孩子的世界。母亲从一开始就是孩子的世界，孩子不能离开这个世界而生存，然而为了控制他自己的力量，他又不得不摆脱这个世界。因而母亲对于儿童来说代表了两件事情，这帮助我们理解了为什么精神分析学家认为，情感冲突是整个早期生长阶段的特征。一方面，母亲是快感和满足的纯粹的源泉，是可信赖的保护性力量。她必然表现为美、善、胜利和力量的女神。我们可以说，这是她的光明的一面，不用说也是诱人的一面。但是另一方面，儿童不得不牢牢束缚在这一依靠之上，或者说他意识不到他的力量受到了庇护。这意味着，母亲代表着可靠的生物性的依赖对象，因而母亲也是一种基本的威胁。

当儿童开始把母亲看作一种威胁，因母亲而产生的阉割情结就开始了。儿童观察到，母亲的躯体与男人的躯体是不同的，而且是显著的不同。这种差异渐渐使他感到极为不安。弗洛伊德从来不想缓和其理论所造成的震惊，他把这种不安称为对“被阉割动物的恐怖”、对“被阉割的母亲”的恐惧，以及由于目睹了“没有阴茎的“生殖器而产生的恐惧。弗洛伊德所引起的震惊，对于许多人来说部分地具有漫画的效果。儿童知觉中的恐

怖似乎太不自然、太勉强、太做作、太富于设计了，因而不能符合弗洛伊德自己对性阐释和生物学还原主义的癖好。其他人也把弗洛伊德的思想方式看作是反映了他自己根深蒂固的父权社会思想，以及他的强烈的雄性优越感。从这种优越感看来，既然女性不具有男性的生理器官，他们自然要等低一级。

事实是，“被阉割动物的恐怖”是人为的和非自然的，然而，设计这种恐怖的正是儿童自己。精神分析学家们忠实地报道了神经症患者的主诉，尽管他们不得不为此努力寻找正确的词语。使神经症患者——也使大多数其他人——感到苦恼的，是他们自己的无力状态，他们必须寻找某种东西使他们自己与之保持平衡。如果母亲代表了生物学上的依靠，那么就可以通过强调性差异的事实来反抗这一依靠。如果儿童真正打算成为上帝，那么他必然要以攻击性的态度通过某种方式藐视父母，无视父母及其施加的制止和恐吓。在儿童的知觉世界中，生殖器是一件小东西，由于没有了不起的外观而不足以引起什么精神上的震动。正如布朗如此出色地指出的那样，恐怖是儿童“自己的发明，与他要成为自己父亲的幻想工程是不可分离的（并且，作为一种幻想，与女性生殖器的实际外观只有很少的联系）”。[16]也可以用另一种方式来表达：儿童是把母亲的躯体作为一个对于他来说是十分危险的对象而加以“物恋”的。要想削弱母亲的影响，褫夺母亲在创造中的地位，这种物恋就是一种

方式。借用E.施特劳斯的表述我们可以说，从作为爱之对象的完整形象中，儿童把母亲的生殖器分离出去，它们因而被体验为威胁和腐朽的象征。

阴 茎 嫉 妒

母亲的真正的威胁变得与她纯粹的生理性相联系。她的生殖器被儿童用作把握生理性难题的方便的焦点。如果母亲是光明女神，那么她也是黑暗的巫婆。儿童看到了母亲与泥土的联系，看到那把母亲束缚于自然的秘密的生理过程：贮藏着神秘的浓稠乳汁的乳房；月经和气味和血；生殖期的母亲几乎持续不断地陷于生理性的活动之中，并且——这是儿童极为敏感的——常常表现出神经症和孤弱的人格。当儿童猜到母亲怀孕，看到给婴儿哺乳，审视了使母亲显得象女巫一样神秘而不可思议的月经后，儿童关于母亲严格的肉体意义上的局限性和可错性就再没有什么疑问了。母亲表现出决定性，儿童则通过对生理上是脆弱的对象之完全依赖表现了他的恐怖。这样，我们不仅理解了男孩子对男子气的偏爱，而且也理解了女孩子的"阴茎嫉妒"。无论男孩和女孩，都不由自主企图逃避母亲所代表的性，[16]两者都自发地倾向认同于父亲及其世界。与母亲相比，父亲在生理上显得正常、单纯而有力，不象母亲那样局限于肉

体的决定性之中。父亲显得更具有“符号意义上的自由”，他代表了家以外的广大世界，那是社会的世界。这个世界对自然界取得了有组织的胜利，也就是儿童所寻求的对不可预测的事故的逃避。①

男孩与女孩都不愿正视自然而然反映他们自身成长和独立需要的母亲。但是，他们感到的“恐怖、恐惧、耻辱”，[17]是他们对自身不能应付的情境之幻想性知觉中的一部分。这一情境不仅仅是母亲所代表的生

① 因而，阴茎嫉妒产生于这样的事实：母亲的生殖器被儿童从她的躯体分离出去，当作腐朽和脆弱性的集中体现。布罗德斯基（B.Brodsky）就他的一位女患者指出：“她认为女性是大便，这一概念极大地刺激了她的阴茎嫉妒，因为生气勃勃的、能勃起的阴茎是大便的反义词，而大便是死的、呆滞的。”（B.布罗德斯基：《自我表现、肛门性，以及死亡恐惧》，载《美国心理学协会月刊》，1959年，第7卷，第102页）格林纳克(P.Greenacre)——儿童经验的卓越研究者——也就儿童知觉指出了同样的公式：阴茎＝运动，也即生命；大便＝停滞状态，也即死亡。（P.格林纳克：《创伤、成长和人格》，纽约，诺顿出版社，1952年，第264页）阴茎嫉妒因而是极为自然的。格林纳克甚至用“阴茎敬畏”这一恰当的想法来考虑下述说法：男性生殖器的规模会投射到孩子关于父亲的知觉之中。儿童最终是生活在由肉体力量支配的世界中——他不理解抽象的或符号性的力量。这种肉体和生命成正比。成年女性可以很好地体验到存留不去的这同一种感觉。躯体上的内凹、缺乏突起，以及躯体内部的一切，当然无法与一种攻击性的扩张相比，这种扩张当然与那种脆弱感无关。正如我们可以预见的，布罗德斯基的患者之所以遇到麻烦，是因为她对母亲的冲突情感的两方面都被强化了，这两方面就是患者对母亲的需要以及母亲对患者的威胁：“在患者获取自身技能的过程中，母亲的过分保护和约束，参与并导致了自我幻想的错误发展。这位患者同时产生了强烈的分离焦虑。”换句话说，她的依赖性加剧了，这反过来又加剧了她的阉割焦虑——因为，她不能挣脱一件代表着腐朽的物件。这几乎是一个确定的临床精神病公式。——原注

物学意义上的依赖性和生理性，也是关于儿童躯体问题的可怕的揭示。母亲的躯体并不仅限于表明性之中所包含的脆弱性和依赖性的威胁——它表明更多的东西，它代表了两性的难题，并且因而使儿童面临这样的事实：他的躯体本身是武断而不容置辩的。儿童还没有认识到，两性中没有一方就其自身而言是"完全的"；他也尚未理解，两性各自的特殊性，就某些方面而言都是对潜能的限制，是现成的、完全的欺骗——而关于这些方面，他既不可能了解也没有充分的感觉。我们又一次看到，被体验为躯体所代表的专断性之符咒的，并不是性的问题，而是更为全面的问题。儿童遇到了这样一个世界：在其中，他可以恰恰生而为男人或女人，甚至猫、狗或鱼——然而无论生为何物，事情看来都涉及到力量和控制，以及承受痛苦、毁灭和死亡的能力。布朗出色地指出，[18]性差异的恐惧是对于"生物学事实"的恐惧。这是从幻觉跌入清醒的现实。这是由于承受了一种巨大的新的重负而引起的恐怖，这种重负是生命和躯体意义的重负，是关于人的不完全性及其孤弱和命运之有限性的重负。

而最终，这就是阉割情结的绝望的恐惧，使人们在他们的恶梦中颤栗不已。它表达了陷于不可能之工程的儿童的亲身认识，并表明：神化自身的企图，不可能通过躯体－性的手段达到，[19]甚至也不可能通过高扬与母亲不同的肉体而达到。躯体的防御机制——这是实施

与世界对抗的自恋以保证自身力量不受限制的根本基础——崩溃了，这是儿童的悲剧性的失宠，是阉割情结所代表的天国的失落。儿童曾经把躯体上的性感区或性器官用于他自我再生的俄狄浦斯工程；而现在，又正是生殖器使他感到虚假的自我满足。

这就整个地引出了这样的问题：为什么性是如此普遍性的难题。关于性的难题，没有人比兰克在他极为出色的论文《性的欢乐》[20]中写得更好了。由于我将在第八章进行细节性的讨论，此处暂不提及。但是，通过表明性与我们的存在悖论以及人之天性中的二元性是如何不可分离，我们可以对性的难题作出预见。人既是一个自我，又是一个躯体。“他”真正“在”何处，是在符号的内在的自我之中还是在生理的躯体中？这一点从一开始就是混乱的。每一现象领域都是不同的。内在的自我代表了思想、想象以及符号系统之无限延伸的自由，躯体代表着决定性和限制。儿童渐渐习得，他之作为一个独特存在的自由，被他自身躯体及其标明他是“什么”的器官所束缚。由于这一原因，性对于成人和儿童都是同样的难题：我们的生理状况无法回答我们是谁，为什么出现在这个行星上。事实上，这个难题是一种可怕的威胁。它没有告诉人，就深深的内在而言他到底是什么，他在为世界制作什么独特的礼物。这就说明了为什么性活动很难不伴随着罪过感。这种罪过感之产生，是因为躯体给人的内在自由和“真实的自我”投下

了阴影，这一真实的自我在性活动中被迫进入一种标准的、机械的、生物的角色。甚至更为糟糕的是，内在自我可能被完全置之不顾，躯体完全压倒了整个的人，内在自我在这种罪过感面前退缩，由于受到威胁而趋于消失。

这就是为什么女性总是要求得到这样的保证：男人需要“她”而不“仅仅是她的肉体”。她痛苦地认识到，她自己独特的内在的人格可能被置于不顾。如果真是这样，独特的内在的人格就毫无意义。事实是，男人通常只想要肉体，而女性整体的人格被降低到仅仅是动物角色的地步。存在的悖论消失了，人不再有独特的人格需要保卫。当然，对付这种局面的一条创造性的出路是，任其发生，听之任之——这就是精神分析学家所谓的“自我机制内部的压抑”。人一时变成了他的生理的自我，从而解决了存在悖论的痛苦，以及伴随着性行为的罪过感。爱是这种性行为的重要关键，因为它允许个体堕入动物的世界，而没有恐惧和罪过感；相反他信任并确信，他的内在自由不会由于对动物性的一时屈服而被否定。

第 一 幕

现在该来讨论另一个精神分析思想，对于许多人来

说，这种思想是无法轻易相信的，这就是所谓的"第一幕的创伤"。正统的精神分析认为，当儿童目睹了父母间的性关系（第一幕），就会因为自己不能参与而留下深深的创伤。弗洛伊德曾谈到"目睹父母交媾而产生的实际的性激动刺激"。[21] 他的表述是如此粗糙，以至这一思想看起来是极不可信的。但是我们不要忘了，弗洛伊德最引以为自豪的是他关于婴儿性欲的发现；而其他精神分析学家对这一思想的重视程度是略有差异的。罗赫姆（Roheim）说，第一幕意味着儿童与母亲重新结合的愿望得到了满足；但是他发现父亲占据了他的位置，并且他现在看到的不再是与作为保护者和帮助者的母亲完全一致的形象，而是搏斗般的"剧烈动作"。[22] 最后，费伦奇——一位关于父母对孩子之作用的敏锐的研究者——就这个问题把弗洛伊德的僵硬的表述略作了改变：

> 如果父母隐密的性关系被1岁或2岁的孩子看到——这个年纪的孩子已有激动的能力，但是仍然不能适当地表达这种激动——那么就可能引起婴儿神经症。[23]

那么，罗赫姆和费伦奇实际上谈论的是与弗洛伊德的题目完全不同的事情。罗赫姆谈论的是与母亲的认同，母亲代表了对儿童的整个支持，代表了儿童的无能

——他不能理解其爱的对象与其他对象（如父亲）的关系。费伦奇谈论的是，儿童完全被自己尚不能组织的情绪所左右。正是在这里，出现了关于性的难题之更为存在主义的阐释。儿童把自己的躯体作为神化工程加以运用，当他知道这一工程之不可能性时，只是明确地加以放弃。每一种选择对于他都是生和死的问题，因而，如果我们要谈论精神创伤，那必然是因为混淆了生和死的问题。即使当我们成熟后，大多数人在回想起父母间的性关系时，仍然会体验到某种厌恶和失望，似乎那不是他们所“应该作”的事情。我认为，我们之厌恶的准确原因是父母在我们眼中的形象受到了损害。父母所代表的那件事多半说来是对作为神化工程的躯体的打击。在那件事情中，父母代表了阉割情结，代表了躯体的幻灭和恐惧。而且，父母本身是文化世界观的活生生的体现，为了突破躯体的包围，儿童不得不把这一文化世界观内化到自身之中。当他们自己在他们最亲近的关系中没有能超越躯体，儿童就必然经验到某种焦虑的混乱。他那拼命挣扎奋斗的自我怎样把握这些双重信息并从中得出意义呢？而且，这双重信息中有一条是实实在在的生理上的哼叫、呻吟和动作，它必然具有无法承受的分量。特别是因为，这信息恰好就是儿童正力图战胜的躯体的恐怖。如果他试图坚回他的肉体角色并且模仿他的父母，他们就变得焦虑不安和怒气冲冲了。儿童能够充分感觉到他们的背叛：他们把自己的肉体留给他们

自己最隐密的关系，然而却拒绝他的接近。他们用命令的全部力量来打击儿童的生理性，然而他们自己却以全神贯注的异乎寻常的热情来运用生理性。考察所有这一切我们能够看出，第一幕确实可以是一次创伤，这并非由于儿童不能进入性活动，不能表达他的冲动，而是因为，第一幕自身是一个复杂的符号，这个符号包括了躯体的恐怖、文化超我的背叛，以及对儿童当时可能采取的任何行动或任何直接理解的绝对的阻碍。这是一种焦虑的双重束缚的符号。

那么，躯体是人的动物的命数，人不得不以某种方式与之斗争。同时，它又提供了内在的符号世界所缺乏的经验和感觉，以及具体的快乐。无疑，人被钉在性的十字架上，难怪弗洛伊德认为，性在人的生命中——特别是在我们父母的神经症的冲突中——是如此突出。性是人对自身生活意义感到迷惑不解的不可避免的组成部分，这种意义毫无希望地分裂为两个领域——符号（自由）和躯体（命运）。同样毫无疑问的是，我们大多数人绝没有完全放弃我们儿童的早期企图：用躯体及其性器官当作魔法般地控制世界的堡垒或机器。我们试图从躯体中得出它——作为一种物质体——不可能得出的形而上学的答案。我们试图通过体验创造之一、创造的一部分以及创造的生理性的产品，去回答超验的创造神秘。这就是为什么性的神秘是如此广泛地存在——例如，在传统的法兰西——同时又如此令人感觉幻灭的原

因。沉溺于其中是婴儿般的舒适和快活，然而如果要用它来回答形而上学的问题，它又会以自我毁灭的方式如此有害于真实的意识和成长。接着它会变成现实的谎言，变成阻碍达到充分的意识的屏障。[24]如果成人把生之难题减缩到性的范围之内，他就等于是重演了儿童的物恋化倾向——即把关于母亲的难题集中到她的生殖器之上。性因而成为一道产生恐惧的障碍，成为有关人生这一真实的难题之充分意识的物恋化倾向。

但是，上述讨论并未彻底回答这一问题：为什么性是生活之混乱的如此重要的组成部分。性，也是实施自身自由工程的一种消极方式。总而言之，在一种几乎完全是社会性的、完全为父母和社会所左右的存在中，性是人所拥有的极少真正属于个人的领域。在这种意义上，性作为一种工程，代表了一种从社会的标准化和垄断化的撤退。毫无疑问，人们如此不顾一切地陷于其中，常常从儿童期就以一种秘密的手淫方式开始了，这种方式代表了对个人自我的一种反抗和胜利。我们在本书第二部分将看到，兰克极为深刻地指出：对于性的这种运用，解释了个体内部所有的性冲突——“从手淫一直到最为稀奇古怪的性变态。”[25]人们试图以一种完全个人的方式来运用他们的性，以便把握它，使它摆脱决定论。这就好象人试图通过完全剥夺躯体的给定人格，通过在大自然“意欲如此的”地方从事体育运动和新的发明而超越躯体。儿童的“性变态”当然非常清

楚地显示了这一点：他们是真正的躯体艺术家，躯体在他们手中犹如粘土一般，他们由此得以维持对符号世界的把握。弗洛伊德看到了这一点，并且描述为“多态性变态”——这当然是一种见解。但是弗洛伊德似乎并没有认识到，这种游戏也是一种非常严肃的企图：企图超越决定论，而不只是对躯体性感区各种快感的动物性的追求。

当儿童成长起来，通过性变态对个人存在之反常的追求就以个体的形式开始了，并且变得更为秘密。由于社会群体并不能保障人们完全个体化的企图，这种追求只能是秘密的。[26]如果有可能战胜人的不完备性和有限性，那必然是一种社会的而不是个体的工程。社会总想成为这样的社会：由它来决定人们怎样超越死亡；只有当个人的神化工程与标准的社会工程相符时，社会才会容忍这一工程。此外还有一种关于“无政府主义”的警告。有关个人道德的各种偏狭和压抑的原因之一是：人们害怕标准的道德会从根本上遭到破坏——即害怕不再有控制生和死的能力。当一个人同意使其俄狄浦斯工程的躯体-性欲人格“升华”，他就会立即被认为是“社会化”了。[27]今天，这些委婉的修辞通常意味着他接受了这样的目的：通过把他自己的工程交给“父亲们”和放弃这一工程，因而成为他自己的父亲。阉割情结从而完成了它的作用，完成了一种对“社会现实”的屈服。现在人可以收缩自己的欲望和要求，并安稳而谨

46

慎地置身于长者们的世界中。他甚至可以为部落和国家捐躯，为长者及其符号的巫术般的保护捐躯。这样，他的欲望不再是一种对他有害的否定，但是，在儿童的不可能性和成人的不可能性之间就不存在真实的区别了。人所达到的唯一事情就是一种实际的自我欺骗——这就是我们所谓的“成熟的”人格。

47 # 第四章 人格：生死攸关的谎言

请看你身边的人们，你会……听到他们以精确的术语谈论他们自己及其环境，这似乎表明他们对于这个问题还有些思想。然而一旦分析这些思想，你就会发现他们几乎没有以任何方式反映他们表面上正在谈论的现实，再深入一步，你会发现他们甚至几乎没有想过要使这些思想符合现实。十分矛盾的是：通过这些概念，个体正试图摆脱对现实及其自身生活的任何个人知觉，因为，生活一开始就是一种使人失落的混乱。个体怀疑这一点，但是他害怕看到他自己面对这可怕的现实，而试图用幻想的帷幔把它全部掩盖起来。在幻想中一切都是清楚明白的，而个体把这幻想用作保护他之存在的战壕，用作碎裂现实的剪刀。[1]

——约瑟·奥尔特加①

我们在上一章付出了大量劳动来理解肛门性和阉割

① 约瑟·奥尔特加（1883—1955）：西班牙哲学家、记者和批评家。——校 注

情结，是为了回答下面这个使我们大家苦恼不已的问题：如果英雄主义的基本素质是真诚的勇气，那么，为什么几乎没有人真正是有勇气的？为什么要看到一个站在自己脚上的人是那么困难？伟大的卡莱尔①使许多人感到吃惊，但甚至他也声明，他象站在纪念柱上一样站在他父亲的肩上。言下之意，如果他站在自己脚上，他就会被 48 埋没在脚下的泥土之中。这刚好是关于人之处境的核心问题，在本书中，我们将从许多方面来探讨这一问题。我曾写到过，[2]我认为人生来懦弱不堪的原因是，人感到他没有权威；而他没有权威的原因恰恰存在于人这种动物形成方式的本质之中：我们的一切意义都是从外部引进我们内部的。这就是我们的“自我”和超我的根源。我们的世界，这个对和错、好和坏以及关于我们的名字、关于我们恰好是谁的世界，是施舍给我们的。我们从未感到自己有权威施予自己什么东西。那怎么可能呢？——我当时曾提出——因为我们从许多方面感到罪过，感到自己是受惠于他人、比他人弱小的被造物，感到由于我们的诞生而有欠于他人。

但这只是事情的一部分——最表面和最明显的一部分。我们又缺乏勇气，还有着更深刻的原因。如果我们

---

① 卡莱尔（T.Carlyle, 1795—1881）：苏格兰散文作家和历史学家，历史上具有传奇色彩的人物。其名作《法国革命史》初稿完成一部分后，借给穆勒阅读，被后者不慎烧掉。事故发生后他如疯似狂地重新写作，终于使全书脱稿。——译注

要理解人，就必须去发现这些原因。心理学家马斯洛（A·Maslow）对于有意义的思想有着特殊的敏感，他在最近不幸逝世前不久，开始探讨孤独恐惧的问题。[3]马斯洛在他的著作中运用了胸怀宽阔的人本主义的洞察力，他喜欢谈论"人之潜能的实现"，以及人的"充分的人性"这样一些概念。他把这些概念看作自然发展而成的冲动，并且对它们的原因和条件极感兴趣。他用存在主义的语言回答这些问题，使用了如象"对自身价值的恐惧"、"对命运的逃避"这样一些术语。这些探索给勇气问题投上了一线新的启示之光。用他的话说：

> 我们恐惧我们最大的可能性（以及最小的可能性）。我们都害怕瞥见我们高峰经验中的真实内容……对于高峰经验之际浮现在我们自身内部的各种神祇般的可能性，我们感到欢喜甚至激动，但同时也由于虚弱、敬畏和恐惧而颤栗不已。[4]

关于这种对成长的逃避，对认识自己最高力量的恐惧，马斯洛运用了适当的术语。他把这种逃避和恐惧称之为"约拿①综合症"，把这种综合症理解为对充分紧张的生活的逃避：

49

①约拿：《圣经》中心胸偏狭、看不到生活转折点和开放之可能性的人物。——译注

我们的问题是还未强大得足以经历更多的生活！问题在于我们太不坚强，太疲弱不堪。人们很容易在……狂喜的时刻叹息道："太多了。"或者"我受不了啦。"或者"我要死了。"……人们不能长久承受狂喜的幸福。我们机体的问题是太虚弱，无力承受伟大的分量……

那么，从这一基本的观点看来，约拿综合症"部分地是一种正当的恐惧：害怕被撕碎，害怕失去控制，害怕被肢裂和分解，甚至害怕死于经验"。这一综合症的结果可以在一个虚弱的有机体身上看到，那就是降低生活的紧张度：

就某些人来说，这种对于自身成长的逃避，低水平的抱负，对力所能及的事情的恐惧，心甘情愿的自我破坏，伪装的愚蠢，做作的卑下，事实上是对抗宏大抱负的防御机制……①[8]

---

① 正如我们下面将看到，在马斯洛之前很久，别的思想家已有了关于约拿综合症的见解。我特别想到了兰克和弗洛伊德，前者没有给这一想法以具体的名称，后者或许在他关于"败于成功"综合症的著名发现中，就已经开始了对这一思想的科学探索。他看到某些人获取成功之后却不能承受成功；成功对他们来说是太多了，于是他们赶快放弃或者陷于崩溃。我在这里提出弗洛伊德，是因为马斯洛如此出色地代表了一种存在主义的探索，我相信它是弗洛伊德思想的重要扩展——虽然，弗洛伊德自己已发展了一种远远走在前面的存在主义框架，我们在第六章重新讨论这个问题时将看到这一点。——原注

全部问题可归于一点，即那些人显然缺乏承受最高境界的力量，缺乏面向经验的整体性与开放自己的力量——这一思想很受威廉·詹姆斯欣赏，新近在鲁道夫·奥托（R·Otto）的经典著作中，有关现象学的方面获得了发展。奥托谈到对世界的恐惧，压倒一切的敬畏感、好奇以及在创造面前的恐惧——这是创造的神话，每一件事情既令人畏惧又令人神往的神秘，的确包含了各种事物这一事实的神秘。[6]奥托描述了人在创造之宏大超越面前自然而然会体会到的一种低下感，及其面对存在之粉碎性和否定性奇迹时所产生的一种真正的被造感。我们现在理解了，宗教体验的现象学是怎样不可避免地进入心理学内部：它正好与勇气的问题相联系。

儿童可以说是“天然的”懦夫：儿童不可能具有在创造的恐惧面前支撑自己的力量。如此这般的世界，虚空中的创造，如此这般的以及不如此这般的事物，对于我们是太多了，以至无法承受。或者说得稍好一点：它们对于我们可能太多了，以至我们只能象树叶一样虚弱，颤栗地缩成一团，作为对这个世界的运动、色彩和气味的反应。我之所以说“可能”，这是因为我们大多数人——从告别童年起——就压抑了我们有关创造的原始奇迹的想象力。我们禁锢了这种想象力，改变了它，并且不再感知作为生糙的经验的世界。有时，我们或许通过回忆童年时期某些强烈的知觉而重新拥抱这个世界，

这些知觉是怎样为情感和好奇心所充溢——如回想起一位慈祥的祖父的容貌，或者少年时代的初恋。我们改变这些沉重的情感知觉，正好是因为我们需要以某种平静，某种力量和率直的胸襟在世界中运动；我们不能老是目瞪口呆，贪婪地把令我们震惊的伟大而强有力的事物尽收眼底。压抑的巨大好处在于，它使得决然地生活在一个全然不可思议和不可理解的世界里成为可能。这个世界充满了美和威严以及恐惧，如果完全为动物们所知觉，它们将受到惊吓而瘫软，再也不能动弹。

但是，对于比人低级的动物，大自然赠予它们以本能，使它们得到保护。一种本能是一种程序化的知觉，它引起一种程序化的反应。这是很简单地。动物们不能为它们无法作出反应的事物所动，它们生活在一个狭小的世界里，生活在一片薄薄的现实里。这是一种神经化学的程序，这种程序决定了它们目光短浅，对别的一切视而不见。但是，请看看人这种不可思议的造物！在这里，大自然似乎失去了她向来的谨慎，忘记了安排程序化的本能。她创造了这样一种动物，这种动物缺乏可以使自已免于充分知觉到处在世界的防御机制。这是一种对经验完全开放的动物，它不仅对它鼻子的前面以及它周围世界（umwelt）里的经验开放，而且也对许多其他世界（umwelten）里的经验开放。它不仅能与同种动物发生联系，还能以某些方式与不同种的动物相联系。它不仅能仔细掂量它的食物，

还能掂量一切生物。它不仅生活于现在，也把它的内在自我向过去扩张，把它的好奇心延伸到若干世纪以前，把它的恐惧从现在扩展到太阳衰亡的50亿年之后，把它的希望从现在扩展到永恒。它生活的地方不只是一块可怜巴巴的领地，甚至不只是一颗行星，而且可以是一个星系，一个宇宙，一个可见宇宙之外的各种世界。人所肩负的重荷，那经验的重荷，是可怕的。我们在上一章

51 看到，人甚至不能象其他动物那样把自己的肉体视为理所当然。这肉体不只是后腿和拖曳的尾巴，这些东西仅仅是“在那儿”的。当不幸掉入陷阱，四肢就理所当然地用来帮助自己逃离；如果某一部分疼痛难熬成为累赘就委之弃之。但人的肉体对于他来说是一个不得不加以解决的难题。不仅他的肉体是不可思议的，而且这肉体的内观以及各种梦和记忆也是不可思议的。人的这个内在——他的自我——对于他是疏离的。他不知道自己是谁，为什么诞生，正在这个行星上干什么，应该干什么，以及可以期待什么。他自己的存在对于他是不可理解的。这存在象其他的创造一样，是一个奇迹，只是比任何其他创造离自己都更近，正好挨近他跳动的心脏。但正因为如此，也就更为不可思议。每件事情都是难题，但每件事情人都无法回避。马斯洛说得很好：“令我们矛盾不已的，引起我们的幻想和恐惧的，驱策我们并使我们不得不加以防御的，正是我们内部的神性。人之基本困境的一个方面就是：我们既是蛆虫又是神。”[7]我们又

一次看到有肛门的神。

弗洛伊德工作的历史价值在于，它把握住了人这种特殊的动物，这种动物并没有被本能所程序化，不能关闭知觉，不能确保自动的平静和有力的行动。人不得不从他自身发明创造各种有限的知觉，以及在这个行星上生活所需要的平静。因而，精神动力学的核心，即人格的形成，就是对人之自我限制以及那种限制的各种可怕代价的研究。无论过去、现在和将来，谁敌视精神分析学，谁就是试图否认：人是依靠向自己说谎而生存的，这谎言有关他自己和他的世界；而这种人格，按费伦奇和布朗的说法，就是一个生死攸关的谎言。我特别喜欢马斯洛总结弗洛伊德这一贡献的方式：

> 弗洛伊德最伟大的发现，那作为精神动力学根基的发现是：大多数心理病患者的那个重要原因是对有关自身的知识的恐惧，是对关于自己的情感、冲动、记忆、能力、潜力，以及自身命运的恐惧。我们已经发现，对有关自身的知识的恐惧，通常都是与对外部世界的恐惧同构和平行的。

82

这种恐惧不是别的，正是对与我们自身力量和可能性有关的创造之现实的恐惧：

> 一般说来，这种恐惧是防御性的，即是说，

是保护我们的自尊、我们的爱和自重的。我们害怕那些使我们瞧不起自己的知识，或者说害怕那些使我们感到自卑、弱小、无价值、邪恶或羞耻的知识。我们通过压抑以及类似的防御机制来保护我们自己以及我们有关自己的理想形象。这些防御机制本质上是一些技术，我们利用它们来回避对不愉快的或危险的真理的意识。[8]

如果个体试图感觉温暖的内在价值和基本的安全，他就不得不在他的整个经验范围内全面地压抑自己。这种价值感和安全感，是大自然通过自动的本能的程序，随着生命过程的律动赋予每一动物的。但是，人这种可怜的皮肉裸露的造物，不得不建立和获取内在的价值感和安全感。他必须压抑自己在成人世界中的渺小，控制他的错误，以便维持在成人命令和指挥下的生存。他必须压抑自己生理上和道德上的不适应感，不仅包括良好意图的不适性，也包括罪过感和邪恶意图的不适性。这些意图中有死亡意愿和仇恨，它们是由成人的打击和限制引起的。儿童必须压抑父母的不适性，压抑他们的焦虑和恐惧，因为这些焦虑和恐惧使他难以感到安全和强大。他必须压抑他自己的肛门性。他的妥协的肉体功能带来了他的道德性以及他在自然中的基本的可用性。在所有这一切之外，他还必须压抑对外部世界的基本的敬畏。

正如阿德勒稍早一些时候一样，弗洛伊德在他的晚年开始认识到，真正折磨着儿童的东西，与其说是他的内部驱力，不如说是他的世界本性。在晚年，弗洛伊德已不再那么经常地谈论俄狄浦斯情结的力量了，而更多地谈到“人在自然的可怕力量面前的茫然和无助”、“自然的恐怖”、“痛苦和死亡之谜”、“我们面对生

53 活之危险时的焦虑”，以及“命运的各种巨大的必然性，在它面前没有回旋的余地”，[9] 等等。当涉及到焦虑这一根本难题时，他不再象在早期著作中那样谈论儿童被本能冲动所压倒；他的表述转而成为存在主义的。现在，他在很大程度上把焦虑视为一个对普遍的孤弱、遗弃以及不可逃避之宿命的反应的问题：

> 我因而坚持认为：死亡恐惧应被看作阉割恐惧的相似物，自我对之作出反应的情境是被超我——被命运的力量——所遗弃或废止的状态。这种超我在每一种危险面前都导致安全感的丧失。[10]

这一表述显示了眼界的巨大拓展。再加上一、二代人的精神分析的临床工作，我们获得了有关下述问题的极为可靠的理解：真正使儿童苦恼的东西是什么？生活对于儿童来说怎么会确实太多了？儿童怎么会不得不逃避过多的思想、过多的知觉、过多的生活？同时他怎么不得不逃避为每一轻松愉快的活动所掩盖的骚动的死亡

——在他的游戏活动之际，这死亡就从他肩头后面俯视着他。结果，我们今天认识到，人这种动物具有其他动物得以幸免的作为两个显著特征的两种恐惧：生的恐惧和死的恐惧。最重要的是，兰克使这两种恐惧在人学中具有了重要的意义：兰克以它们为基础建立起他的整个思想体系，并且指出，它们对于理解人是多么重要。大约在兰克写下这些思想的同时，海德格尔把这两种恐惧引入了存在主义哲学的中心。他提出，人的基本焦虑是关于存在于世（being-in-the-world）的焦虑，以及存在于世的焦虑。就是说，死的恐惧和生的恐惧，都是经验的和个体的。[11]人不情愿进入他的世界的不可承受性，即其中的真实的危险，使人龟缩回来，以免自己落入他人吞噬一切的欲望之中，以免自己成为人、动物或机器的掌中之物。作为一种动物有机体，人感觉到他被安置于其上的这一种星体，感觉到恶梦和魔鬼般疯狂。在这种疯狂中，大自然释放出亿万有机个体的一切欲望，还不算地震、陨石和飓风，而这些东西也一样有着它们自己的魔鬼般的欲望。为了自由地扩张，每一种事物总是横吞大嚼着别的事物。各种欲望或许是纯洁的，因为它们是自然而然的；但是任何一种陷于这个行星上众多错综复杂之目的的有机体，都正好是这种纯洁性的潜在的牺牲品——因而为了不至于茫然不知所措，有机体从生活龟缩回去。生活可以把一个人吸平，耗尽他的精力，淹没他，使他失去自我控制力，在极短的时

54

间内给他以如此之多的新经验，以至于让他崩溃；或者让他出类拔萃，让他突现于危地，让他承担许多需要巨大能力的新的责任，让他面临新的偶然事件、新的机遇，等等。最后还有诸如一次失误、一次事故、一次偶然疾患这样的危险，当然还有死的危险、最终被煞干的危险、被完全淹没和否定的危险。

精神分析学的伟大的科学简化在于这样一个概念：全部的早期经验是儿童的一个企图，即儿童企图否定他自己与生俱来的焦虑，反抗由于失去了支撑，由于孤独无助和害怕而产生的恐惧。儿童的人格，他的生活方式，都是他的手段，用以利用他人的力量，利用事物提供的支撑及其文化中的观念，从自己的意识中抹除自己天生的无能这一事实。这不仅是逃避死亡的无能，也是不能孑然独立、不能坚定地植根于自身力量的无能。面对世界的恐怖，面对创造的奇迹，面对现实的粉碎性的力量，一个人即便凶猛如虎，也不可能有充分保护自己的力量，儿童就不用说了。儿童的世界是一种超验的神秘，即使生来便与之息息相关、赖以生存的父母，也是最最难以理解的怪东西。此外，父母亲又能以什么相貌显示出来呢？母亲就是第一个可敬畏的怪东西，她萦绕着孩子整个的一生，无论孩子这一生是被笼罩在母亲的神圣光环之中还是起而反叛，结果都是一样。世界至高无上的秩序凌驾于他的头上，透过各种幻想的面孔，在饕餮大口和骨碌怪眼之间露出微笑，并远远地投来燃烧着恐怖

的瞥视，令他颤栗不已。他生活在一个血肉的夸丘特尔①面具所构成的世界中，这些面具嘲笑他的自我满足。对于他来说，安全地与这些面具相对抗的唯一方式，或许是认识到自己跟它们一样，也是神一般的造物；但是，儿童绝不可能直截了当地认识到这一点。对于人之面孔的可敬畏的神秘，不存在安全的答案。这面孔在镜中审视自己，但无论如何都找不出来自自身的、来自人自身中心的答案。人的面孔就其不可思议而言可能是神一般的，但是人缺乏神一般的力量去了解这面孔意味着什么，也缺乏神一般的力量对它的产生负责。

55

这样我们明白了，如果儿童准备屈服于现实和经验不可抗拒的性质，他就不能在我们非直觉的世界中以需要的那种平静去行动。因此儿童首先不得不做的第一件事情，是学会“放弃欢乐”，不怀敬畏的行动，把恐惧置于身后。只有把他自己的世界自然化了以后，他才能以某种确定的、明白无误的自信去行动。我们所说的自然化”，实际上是指非自然化、虚饰化，是指对真理的蒙蔽，对人之处境之绝望的掩盖。这种绝望是儿童在他夜间的恐惧以及白昼恐惧症和神经症中所瞥见的。儿童通过建造防御机制避开这种绝望，这些防御机制使他得到基本的自我价值感、意义感和力量感。它们使他感觉到已把握了自己的生死，真正作为一个自觉和自由的

① 夸丘特尔：加拿大不列颠哥伦比亚省的一个印第安人部落。
——译注

个体在生活和行动；使他感到有着独特的和自然而然的身分，是某人——而不只是在一个温室般的行星上偶然萌发的、战栗不已的什么东西。卡莱尔一直把这温室般的行星称为"末日审判的大厅"。我们曾把人的生活方式称为生死攸关的谎言，现在我们能更好地理解，为什么我们说它是生死攸关的：它是有关人自己和人的整个情境的必不可少的和基本的欺诈。这一揭露正是弗洛伊德思想革命真正用以作为其终结的东西，也是我们至今仍然奋力反对弗洛伊德的基本原因。我们不愿承认：关于现实，我们基本上是不诚实的，我们并没有真正把握自己的生活。我们不愿承认自己并未独立于世，而总是依赖于高于我们的某物、某个思想和权力体系。我们被安置于这种体系中，它支持着我们。这种力量并非总是一目了然的，它不一定要完全是一位神，或明显地是一位强者。但是作为一种力量，它可以来自一种全神贯注的活动、一种热情，来自对一种游戏的专注，一种生活方式。它有如一张舒适的蛛网，让人悬在空中，忘却了自身和这样的事实：他并没有自己的根基。我们全都被迫以一种自我忘却的方式来支撑自己，无视我们实际上吸取的是些什么的能量，无视我们为了安全和宁静的生活而织成的那种谎言。奥古斯丁长于分析这种情况，克尔恺郭尔、谢勒以及今天的蒂利希也是如此。他们看到，人会炫耀和夸示他所缺少而又希望得到的东西。但是，真正说来，他"要成为什么什么的勇气"却来自一位神、

56

一系列性的征服、一位老大哥、一面旗帜，以及对金钱的迷恋、银行存款的数目，等等。

人的防御机制形成了人的人格，支撑着一个巨大的幻觉；一旦理解了这一点，我们就能理解人的完全的被驱策性。人被驱策而脱离他自己，脱离他的自知之明和自我反省。人被驱向支撑其人格谎言和无意识平静的那些事物，同时也被拉向正好使他感觉焦虑的那些事物。这是一种巧妙的方式，人通过这种方式越过上述事物，用它们检验自己。人藐视它们，由此来把握它们。正如克尔恺郭尔所指出的那样：焦虑诱惑着我们，成为我们大部分能量活动的激励物，这就是说，我们对自己的成长既不严肃又无诚意。这解释了我们生活中的大多数摩擦。我们进入各种共生关系，以便得到我们所需要的安全感，以便减轻我们的焦虑、我们的无能为力；然而这些关系也束缚了我们，它们甚至带给我们更严重的奴役，因为正是它们支撑了我们编织的谎言。因而我们以全力反对它们，以便得到较多的自由。或者说，嘲弄人的是，在我们自身的人格外壳之内的斗争中，我们这种依赖是毫无原则性的。因此我们增加了自己的被驱策性，降低了我们争取自由斗争的质量。即使在我们轻佻地与自己的焦虑打交道的时候，我们对自己的动机也是无意识的。我们寻求压力，我们把限制加给自己，但在这种时候，我们凭借的是使我们免于绝望的屏障，而不是绝望本身。我们凭借的是商品市场、赛车、原子弹、

大学中的合作或竞争中通向成功的阶梯。我们通过忤逆父母意愿的婚姻，通过选择使他们大皱眉头的生活方式等等，把自己囚禁在与我们可怜的小小家庭的对话之中，同时也就把限制加给了我们自己。凡此等等，造成了我们完全的被驱策性中复杂的和掺了假的特性。即便我们满腔热情，也不过是一些孩子，玩弄着代表真实世界的玩具。即使这些玩具破碎了，消耗了我们的生命或使我们失去正常的理智，我们也用如下的安慰欺骗自己说：我们生活在真实的世界中，而不是在我们幻想的小围栅中。在我们与客观现实的竞争中，就我们的人之气概而言，我们仍然没有遇到我们的最终审判。命中注定和令人难堪的是，我们需要用以支撑我们生活的谎言，把我们判给了一种绝不真正属于我们的生活。

57 在现代精神分析学出现以前，我们一直不能理解诗人和宗教天才们早就认识到的事情：人格外壳对于我们来说是如此生死攸关，放弃它，就要冒死亡或疯狂的危险。不难证明，如果人格是抵抗绝望的神经症性防御机制，那么，放弃这一机制就会为绝望所淹没，就等于承认了真实的人之处境，承认了人们真正害怕的东西和与之斗争的东西，即人既被驱向又被驱离的东西，弗洛伊德出色地总结了这一点，他在某处指出：精神分析治愈神经症患者的不幸，是为了把患者引入生活的普遍的不幸。换句话说，神经症是一种逃避不幸的复杂技术，但现实就是不幸。正因为如此，从最古老的时代开始，圣

人贤哲们就一直坚持，要理解现实，人必须死去或再生。在巫术时代，在禅宗思想中，在禁欲主义思想中，在莎士比亚的《李尔王》中，以及在犹太基督教和现代存在主义思想中，都提出过死和再生的思想。但是在科学的心理学诞生之前，我们一直都不能理解死和再生中至关重要的东西是什么。我们一直不能理解：人的人格是一个神经症的结构，刚好位于其人性的核心，正如帕尔斯所说："死而再生，谈何容易。""不容易"正是因为，人身上不得不死掉的东西是如此之多。

我喜欢帕尔斯的方法，他把神经症结构想象为一种4个层次的结构。头两个层次是日常生活的层次，包括这样一些战术——儿童学习这种战术，通过流畅自如地使用言词，去赢得现成的认可，去平息他人的不满和怒气，达到双方的一致，以此维持自己在社会中的生存——这是巧言令色、空话套语、"陈词滥调"、角色扮演的层次。许多人从未在这两个层次之下生活过。第三个层次是坚硬而难以进入的层次；这是一种"绝境"，它掩盖了我们的空虚和失落感——这正是我们建立人格防御机制所试图消除的感觉。这一层次之下是第四个也是最令人迷惑不解的层次："死"或死亡的恐惧的层次，而我们已经看到，这正是我们真实和基本的动物焦虑的层次，是散布在我们隐秘的心中的恐惧的层次。帕尔斯认为：只有探索了这第四个层次，才达到了我们将称之为"本真的自我"的层次，即我们的本来面目——没有

欺骗、没有伪装、没有反抗恐惧的防御机制。[12]

这是一个图式，是有关构成我们人格及神经保护层

58 之复杂防御机制的图式，而上述保护层则保护了我们跳荡的生命力免于可畏的真理。从帕尔斯勾划的这个图式中，我们可以得出某种想法，这个想法是关于那个困难的、极为痛苦的全有或全无（all-or-nothing）之过程的，这个过程就是心理再生的过程。当这一过程从心理学上说业已完成之时，从人的意义上说才仅仅开始：最糟糕的不是死，而是再生过程本身——困难就在这里。对于人来说，“再一次诞生”意味着什么？它意味着第一次遭受折磨。这就是人之处境的可怕悖论的折磨，因为这一次人必然不是作为一位神，而是作为一个人，或者作为一位神-蛆，或者一位要拉屎的神而诞生的。只有在这时候，才没有把人生活中完全的含混性淹盖起来的神经症性保护层。因而我们知道，正是这种本真的再生，是一次来自天国的真正的放射，就象托尔斯泰、贝玑①以及其他人的生活所表明的那样。这种再生选择坚强的人，选择那些自然而然拥有力量并“在他们的被驱策性中表现坚强的人”——我们可以说，它使这些人颤栗，让他们哭喊——就象贝玑站在巴黎车站站台，嘴里喃喃地祈祷，热泪沿双颊滚滚而下一样。

---

① 贝玑（Charles péguy，1873—1914）：法国诗人、哲学家。他将基督教、社会主义和爱国主义与深刻的个人信仰相结合，并付诸实践。在第一次世界大战中作为爱国者战死在西线战场。——译 注

正是兰克，他很早就承认了，焦虑不可能通过精神疗法彻底克服。他的意思是，一个人不可能面对自身处境的恐惧而没有焦虑；而安吉尔（A·Angyal）触及到了精神疗法再生的关键。他说，接受精神疗法的神经症患者就好象嗜酒者互戒协会的成员，绝不能认为自己理所当然将被治愈。这种治疗之真实效果的最好迹象是：患者是带着谦恭的态度去生活的。[13]

完全的人和部分的人

上述讨论引出了整个精神疗法事业中一个基本的矛盾，这一矛盾尚未充分为人所知。我们将在本书中详细地讨论这一矛盾，而眼下则是提出这一矛盾的时候。问题很简单：如果完全的人性意味着对于环境的基本的不适应，那么（象马斯洛和其他人竭力主张的那样）谈论"为自己完全的人性而欢呼"意味着什么呢？如果你摆脱了掩盖关于生活之人格学谎言的那个4层次神经症性保护结构，你又怎样去谈论"欢呼"这种损失惨重的胜59利呢？确实，当事者抛弃了某种限制性和幻想的东西，但最终又面对着甚至更为可怕的东西：真正的绝望。完全的人性意味着完全的恐惧和颤栗，至少在清醒地面对事实时是如此。当你让一个人融化到生活之中，摆脱了对别人的依赖性以及在其权力保护下的自动的安全，那

么，你除了给他孤独的重荷之外，还能给他什么欢乐呢？当你让一个人望着太阳烤灼的人间一派自相残杀的景象，望着人间的愚蠢事故、生活的彻头彻尾的脆弱以及那些他认为最为孔武有力者的虚弱——你用心理疗法能够带给他什么安慰呢？布努埃尔[①]喜欢在他的电影中引入一条疯狗，与被压抑生活的安全的日常事务相对照。他运用这一符号的含义是：无论人自命如何，都不过是完全可错性的一次偶然的表现。艺术家把这种具有疯狂节奏的不和谐掩盖起来，但是艺术家意识到了它。一般人在完全的荒诞意识中会干些什么呢？正是为了把人格置于他自己和生活的事实之间，他形成了他的人格。正是他的特别突出的力量，允许他无视各种各样的不和谐，以各种不可能性来支撑自己，靠盲目性维持生存。因而他取得了一种特殊的人的胜利，即获得了面对恐惧沾沾自喜的能力。萨特把人称为"无用的热情"，因为人的产生过程是绝望的粗制滥造，人在关于其真实处境的问题上受到了极大的欺骗。他试图仅仅凭借动物的底蕴而成为神祇，因而用幻想来支撑自己。正如在本章引言中，奥尔特加非常出色地表述过的那样：人把他的思想用于其存在的防御机制，以便吓退现实。这是一场严肃的游戏——夺去人的防御机制而又要让他保持欢乐，

① 布努埃尔（Luis Buñuel，1900—1983）：西班牙电影制片人。其影片风格独特，内容充满社会压迫、宗教狂想、弱肉强食、声色犬马，曾引起强烈的批评和争论。其作品多次获国际影奖。——译 注

这怎么可能呢？

马斯洛极为令人信服地谈到“自我实现”和“高峰经验”的欢乐。在这种经验中，人开始了解到可敬畏和壮丽的世界，感觉到他自己自由的内在扩张及其在的神话。马斯洛把这种状态称为“在知”(being cognition)，即知觉对世界真理的开放。这种真理被神经症的扭曲和幻想所掩盖，这些扭曲和幻想在无法承受的经验面前给人提供保护。这一思想是出色而正确的，这促使人去发展“在知”的能力，以便冲破我们生活的一维性，冲决那囚禁着我们的安全。但是象大多数与人相涉的事情一样，这种胜利是非常自相矛盾的。这一点也被马斯洛清楚地看到了，他谈到了“在知的**危险**”。[14]马斯洛具有非常广阔的思路和冷静的头脑，他能够想象出在知并无基础；然而他却没有指出在知的下部是怎样的一种危险，它可以使人在世界上的整个位置受到根本的威胁。人应该看出世界之破坏性和令人恐怖的本来面目，这一点是无论怎样强调也不会过分的。在知导致这样一种结果：它使**常规的**、**自由的**、**安全的**、**自信的行动成为不可能**。这一结果正是儿童用若干年时间痛苦地建立自身人格所试图避免的。它使人在世界中不假思索地生活成为一种不可能的事，它把一种颤栗不已的动物置于整个宇宙的慈悲之前，也置于它的意义的难题之前。

让我们暂时离开我们的讨论，以便表明这一人格观并非病态的存在主义者们的产物，而是代表了业已被承

认的弗洛伊德和后弗洛伊德心理学的融合。一个微妙然而极为深刻的变化，给我们对儿童早期发展的理解带来了麻烦。这一变化可以简捷地概括在从弗洛伊德到后弗洛伊德心理学，现在又重返严肃清醒的弗洛伊德主义这样一些转变之中。弗洛伊德把儿童看作这样的人：他是自身世界的对立物，他具有攻击性和性驱力，但又试图将它们用来对抗世界。但是作为儿童，他不可能得到什么结果，他不得不遭受挫析，并发展补偿性的满足。童年期这些驱力的受挫导致这样一种痛苦的和反社会性的后果，以至世界总是被这样一种动物所挤满：它们忿忿不满于世界对待自己的方式以及世界对他的一切剥夺。他会成为一种平庸的动物，陷于深深的低落状态，感到自己遭受了欺骗，把受压抑的情感和欲望埋在内心深处。表面上他可以是充分愉快的，有责任感，有创造性；但是内心深处却完全是一片被彻底打垮的废墟，随时都有爆发的危险，不管怎样总会在他人或自身引出某种后果。

弗洛伊德内在本能理论的基础，在社会心理学领域以及在精神分析自身内部都被挖空了。只不过前者发生得很早，后者则发生得很晚，那时一种关于儿童的新的观点已开始流行起来。这种观点倾向于把儿童看作中性的、不受本能束缚的、基本上是可塑的。人们撇开了某些未知的遗传结构和素质的因素，完全把儿童看作由他的环境所形成的某种生物。这种观点认为，父母要对儿

61

童的压抑，对儿童所发展的人格防御机制负责，对儿童成为什么人负责，因为父母向儿童提供了环境，并塑造他顺应这一环境。这种观点甚至进一步认为，由于父母反对儿童自然的精力充沛的自由扩张，要求儿童屈服顺从自己的世界，他们因而应对儿童人格的任何扭曲负有基本的责任。如果儿童没有本能，他至少也有着自由能量和一种肉体的天然的纯洁性。他寻求着不断的活动和变化，希望在自己的世界中展开全面的活动，使世界为他所用。他希望得到最大的欢乐。他同时寻求表达自己，从自身肉体成长过程感觉最大的满足，尽可能从他人获得舒适、激动和欢乐。但是，由于这种无限制的扩张在世界中的不可能性，儿童就不得不为了自己的好处而接受检验，而父母就是其活动的检验者。无论儿童对他自己、他的肉体及其世界持什么态度，这些态度都被认为是他在训练者和直接环境影响下的经验产物。

这是后弗洛伊德主义的人格发展观，是对弗洛伊德本能主义的一种反动。它实际上是前弗洛伊德主义的，可以一直追溯到18世纪启蒙主义运动以及卢梭和马克思的时代。近年来，N.O.布朗对这种观点提出了最尖锐和最有见地的批评。[15]他的书充满了反对弗罗姆和新弗洛伊德主义者的辛辣词句，试图让我们重返爱欲。但是，近年来为许多人所忽视的是，布朗批评的要点是严肃的：儿童不可能处于前述情境之中，相反他不得不形成他自己对抗世界的防御机制，不得不在世界中找到一条

生存之路。正如我们在第三章所看到的，儿童自己的存在困境赋予他相当地独立于父母之外的一种任务：他的态度来自他要适应整个绝望的人之处境的需要，并不只是要迎合父母的奇思怪想。

研究各种思想观念的人必然要问，如果布朗用研究弗洛伊德的那种彻底性来消化阿德勒和兰克，那么他会写出怎样一本出色的著作？总而言之，只有阿德勒和兰克理解了儿童的绝望处境，而没有跌入内在本能的弗洛伊德陷阱，或失之于环境论者的简单化倾向。兰克某次谈到了这一点，他的话对于未来的任何精神分析学者和人的研究者都具有永久的意义：

62

> 人类每一成员都是……同样不自由的，那就是说，**我们**……从自由中**创造**出来的是牢狱……[16]

兰克批评卢梭的观点，后者认为人生来自由，后来才在训练中被社会戴上了锁链。兰克明白，面对无法承受的环境，儿童不可能在他自身之外集结起必要的毅力和权威，以使他的生活能实现知觉和经验的充分扩张。在这里，我们到达了精神分析思想发展的独特阶段。通过阿德勒和兰克两者堪与弗洛伊德媲美之工作的结合，现代精神分析学才一直有能力保持其始祖的成熟和清醒，而不会再出现过去的各种错误、极端的表述，以及僵化的弗洛伊德主义的教条。在我看来，布朗的著作表

明，精神分析学和最近的理论进展以及临床工作之间，已经产生了充分的融合，而没有丧失任何本质性的东西。即便关于精神分裂这种综合症——就此可以真正地最为言之有据地谴责父母，因为他们没有能培养出具有适应性的子女——强调的重点也已有了显著变化，有了一种关于人之生活悲剧方面的新意识。对此再没有人比塞尔斯（H·Searles）概括得更好了，我愿在此引证他的敏锐的和权威性的个人见解，我认为这一见解具有极为重要的历史意义：

> 在切斯特纳特诊所，通常不得不每周两次作关于精神分裂症患者的长时间的病案介绍。当作者大约在12年前去那里时，介绍这些病案的治疗专家们——包括作者本人——往往试图将患者童年时期的家庭关系描绘成一幅完全黑暗的或近乎于完全黑暗的画面；给人的感觉是对父母的谴责压倒了一切。随着时间的推移，作者发现，这些描述中的责备越来越少，而对患者生活悲剧的揭示却越来越多——这种悲剧显而易见是为我们大家所共有的，以至病案介绍常常对于介绍者和听众都是一种深深充满了悲哀的经验。人们感到，这种专业介绍现在给出了关于患者生活的更为真实的描绘，不过这种描绘比过去经常见到的那种责备式的描绘还

63

更令人不安。[17]

塞尔斯所谈到的生活悲剧是我们已经讨论过的悲剧：那就是人的有限性，人对死亡和生活之无法承受的畏惧。精神分裂症患者对这些悲剧的感受比其他任何人都深，因为他没有能力去建造正常人用以反抗这些悲剧的可资信赖的人格防御系统。患者之不幸在于，他被加诸额外的焦虑、额外的罪过感、额外的孤弱的重荷，甚至被加诸更加不可预见的和更加不可靠的环境的重荷。他并未确切地存身于自己的肉体之中，没有一个安全的基础——这个基础可以让他形成对世界真实本性的蔑视和反抗。父母使他成为一个笨拙不堪的有机体。他不得不在这个世界上苦心经营一种格外巧妙、格外极端的生活方式，这可以使他免于被经验撕碎，因为他差不多已经分裂了。我们看到，这样一种观点已经变得坚定起来：由于世界的真实本性，人格因而是反抗绝望的防御机制，是逃避疯狂的企图。塞尔斯正是把精神分裂症看作是不能避开恐惧的结果，看作是一种伴随着恐惧的绝望的生活方式。坦率地说，关于这种综合症，我不知道还有什么看法比下述更有说服力：精神分裂综合症是人化过程（himanization）中的一次失败，它意味着人自信地反抗自己在这个行星上之真实情境的失败。精神分裂症是对现实和人格理论的有限的检验，这一理论已经为我们所揭明，即建造可资依赖的人格防御系统的失

败，使人看到现实的真实本性。在科学上这是绝对肯定的。在人类群体中，精神分裂症类型的人们所具有的创造性，却是产生于他们接受标准文化方面的无能——这种文化拒斥经验的整体本性；而上述那种几乎是“超乎人之外”的创造性的代价，是生活在疯狂的边缘，这一点早已为人所了解。在几乎超乎人之外的意义上，精神分裂症患者之所以极有创造性，是因为他最大限度地脱离了动物状态：他缺乏较低级的动物的保护性本能程序，也缺乏一般人的保护性的文化程序。毫不奇怪，他在一般人眼里是“疯狂的”，因为他不属于任何世界。①

64

结　论

在结束我们关于人格功能的漫长讨论之际，让我们来看一看两首具有深刻洞察力的伟大诗作的联系，它们几乎相距3个世纪，出自两位不同诗人的手笔。第一位是托马斯·特拉赫恩②，他用美丽动人的语言描述了在儿童形成自动反应之前展现在其知觉面前的世界。特拉赫恩描述了儿童的原始纯真的知觉：

① 关于精神分裂症问题的更充分的总结见第10章。——原注

② 特拉赫恩（Thomas Traherne，1631—1674）：英国圣公会最后一位神秘派诗人。他个人的“幸福”哲学的根基在于他受过基督教的熏陶，对儿时的欢乐和奇迹记忆犹新，并渴望以成熟的形式恢复那种感觉。——译注

眼前的一切都是新鲜的，起先都是令人惊奇的，难以言喻的新奇、欢乐和美丽……玉米散发出东方的气息，不朽的小麦永远新鲜。不会有人来收割它们，也非谁人栽 种。在 我 眼中，它们生来如此并永远如此。街上的尘土和石头象金子一样高贵，那些大门看上去就象世界的尽头。当我最初透过一扇大门瞥见那些绿树，它们使我心荡神移，它们的甜蜜和非凡的美丽使我心跳不已。多么奇妙 的 造 物！哦，人！老人看上去是多 么 可 敬！不朽的有翼天使！年轻人象光彩照人的安琪儿，少女们象是人生和美丽的妙物！男孩和女孩们在街中打闹嬉戏，象滚动的宝石。在我眼中他们是非生非死永远如此……城市就象屹立在天国之中……

我们可以把这称为前压抑的天国。但是，在别的地方，特拉赫恩描述了天国的失落，描述了文化知觉的发展，以及对现实的本真性质的拒斥。就象最初的——例如切斯特纳特诊所的——精神分析学者一样，他责备父母失落了天国，把一切都归咎于他们：

思想对于思想来说是最实在的东西，也是最有力的影响。我的灵魂只倾向于伟 大 的 事物，但是灵魂和灵魂的关系就象苹果和苹果一

> 样，腐烂了的会使另外的腐烂。当我开始说话和走路时，父母除了他们所想的之外，就没有什么东西可以教给我了。他们教给我的方式与别人教给他们的完全一样……只要是他们所未谈到的事物，就全都不存在。于是我也开始跟伙伴们一道，去夸耀一面鼓、一件漂亮的上衣、一个便士、一本烫金的书等等……至于那些天国啦、太阳啦、星座啦，它们都消失了，眼前只剩下一堵光秃秃的墙。就这样，人的稀奇古怪层出不穷的发明压倒了丰富的大自然；现在，我了解自然比过去吃力了，它已经被贬到了一个次要的位置上。[18]

65

儿童从自然知觉失落到文化世界的人为事物之中。在这种动人的描述中，漏掉了什么东西呢？漏掉的东西只能是我们前面谈到的关于人格问题的后弗洛伊德主义的伟大融合，也即漏掉了上述过程中作者自身的复杂性，以及他为了成长，为了没有焦虑地行动，为了在太阳、星座和天国面前保护他自己而要失却神典的需要。特拉赫恩没有记录他的另一些原始纯真的反应，例如，当他的“伙伴们”割破了手，摔坏了鼻子和嘴，跌出奇形怪状、灼疼血红的肿块，他因此被吓得心里发抖时发出的尖叫。他说他不知道伙伴们会死，他们似乎都是不朽的——然而难道是父母把死引入了这个世界的吗？

不，这是深处暗藏的腐烂，这腐烂揉进了他的灵魂，但却并非来自父母，而是来自世界，来自“丰富的大自然”。死亡以某些复杂的方式，作为一种符号进入了他的知觉，惊吓着他的灵魂，废黜了他用以塑造自己天国的生活事实，甚至使这天国从他的记忆中渐渐消失，就跟所有的人都要经历的结局一样。的确，世界是一块神秘美丽的地方，特拉赫恩描述了它的精神和美丽。后来，卡莱尔（Carlyle）也认为世界是一座“神秘的庙宇”，不过它同时也是特拉赫恩在童年回忆中所拒绝承认的“末日审判的大厅”。

对于人来说，人之处境的整体性是如此难以把握。人希望他的世界安全而幸福，由于自己的命运不佳他有时总想责怪他人。与特拉赫恩相对照，让我们来看另一位诗人对人之处境的充分成熟的意识。安德森（M. L. Anderson）深刻而动人地指出，我们怎样不得不生活在末日审判的大厅中，为了保护自己我们需要作些什么：

我们从欢乐收获双重的疾患，
发明邪恶的幻想，耻辱的怀疑，
尽情放纵，夜间奢侈，
66
沦落狂乱——再难踅回。
我们何以至此？剥光了微妙的复杂，
谁能眼望太阳心无畏惧？
它使我们免于沉思，

是唯一的避难所，使我们免于平淡无奇。
谁愿从昏暗中爬出
在阳光之下束手无策？
暧昧的恐惧岂能有如此确切
就如最刺眼的恐惧之绝望——
因为我们明白了，
我们最深的需要是多么简单，
要活着，是多么痛苦，多么艰难。[19]

人之处境的讽刺在于：最深刻的需要是要摆脱死亡和毁灭的焦虑；但是，是生活自己唤醒了这种需要，因而我们必须从充分的生的状态退缩回来。安德森不仅比特拉赫恩看得更深，而且比马斯洛和人本主义精神分析学，甚至比弗洛伊德主义者布朗本人都走得更远。在这个世界上，完全无压抑，生活在完全的肉体和精神的扩张性中，可能意味着什么呢？这只能意味着再生于疯狂。布朗强调说，他坚定地信奉费伦奇的洞见："人格特征，可以这样说，是隐密的精神病。"[20]布朗用这样的强调提醒我们注意他在理解弗洛伊德时的充分的激进性。费伦奇的洞见是惊人的科学真理，对此我们也跟布朗一样表示赞赏。如果说在弗洛伊德时代难于让人们同意这样一种真理，那么总有一天人们是会毫无保留地同意的。

但是，在这一真理后面的那个现实，冷酷得甚至令

人更为不安。而且就这一现实而言，我们现在和将来基本上都是无能为力的：我的意思是，如果没有人格特征，就必然出现完全和明显的精神紊乱。布朗论述了没有人格防御系统的新人，提出了人类再生于“第二次纯真”的希望。在本书结尾时，我将试图概括布朗思想之中的基本矛盾；而现在，作为本章的结束，我们完全可以再次援引安德森完美的科学表述：“剥光微妙的复杂〔换句话说，剥光所有的人格防御系统——压抑、拒斥以及对现实的错觉〕，谁能眼望太阳心无畏惧？”

67

第五章 作为精神分析学家的克尔恺郭尔

事物的全部秩序给我内心注入了痛苦的感觉，从琐碎的烦恼到道成肉身①的神秘，所有的一切对于我——特别是我自己的人格——都是不可理解的。我的悲哀巨大无边，除上帝之外无人知晓，但上帝他却不能怜悯。

——索伦·克尔恺郭尔[1]

今天，我们可以把克尔恺郭尔称为"精神分析学家"而不用担心遭人笑话了，至少可以肯定不会遭到公开的笑话了。过去几十年内人们重新发现了克尔恺郭尔，这一发现具有历史性的意义，因为它把这位哲学家和我们时代人文学科知识的整个结构连系起来了。我们

① 道成肉身，基督教中心教义，谓永恒的上帝之道（即上帝的儿子，三位一体真神中的第二位）成为肉身，是为耶稣基督；耶稣基督因而的确是神，又的确是人。这种神人二性并非互不关联地平行存在，而是联合为一，形成一位，这就是传统神学所称的位格合一。道成肉身可指神人两性联合于耶稣一身的永久实际。——译注

习惯于认为，在科学和信仰之间存在着严格的区别，因而精神病学和宗教自然相离甚远。然而，今天我们发现，精神病学和宗教对于现实的理解有着密切的联系。一方面，正如后面将要看到的那样，它们是从历史的发展过程中相互产生出来的；但另一方面，对于今天更为重要的是，它们又彼此强化着对方。精神病学的经验和宗教经验，既不能被当事者自己主观地加以分离，也不能被人格发展理论客观地加以分离。

关于宗教和精神病学两个范畴的融合，再没有什么比克尔恺郭尔的著作表明得更清楚了。对于任何可想象的人之处境，他都作出了最优秀的经验分析。然而具有讽刺意味的是，直到科学的无神论者弗洛伊德出现，我们才明白了神学家克尔恺郭尔工作所具有的科学意义。 68 只是从弗洛伊德开始，克尔恺郭尔的工作才得到临床证据的支持。20年前，著名的心理学家莫勒（Mowrer）曾作过如下全面的总结：“在克尔恺郭尔的早期工作得到正确的理解和评价之前，弗洛伊德只好等待。”[2]人们曾努力表明现代临床心理学资料怎样与克尔恺郭尔的预期符合一致。大多数欧洲的存在主义者以及如蒂利希这样的神学家，也不得不就此发表看法。[3]这一工作的意义在于，它对精神病学和宗教作了概括。它指出，关于人之处境的最优秀的存在主义分析，直接导致了关于上帝和信仰的问题，而这正是克尔恺郭尔所关注的问题。

我并不打算重复和诠释克尔恺郭尔对人之处境所作的绝妙透彻而且常常又是晦涩的分析，我只是想尽可能简捷地摆出其心理学工作的主要论点，使读者透过“硬壳”了解克尔恺郭尔的用意之所在。如果我能作到这点，而没有因克尔恺郭尔天才的强烈吸引而过多地卷入其细节，那么我就算作了一件了不起的工作。克尔恺郭尔对人之结构的理解，与前4章所勾划的现代人临床图象几乎完全一致。因而读者能够自己断判，在若干基本点上两幅图象是如何地相似（尽管我没有涉及到克尔恺郭尔极为动人的细节）。为什么我们今天要比较克尔恺郭尔和弗洛伊德在心理学中的地位呢？为什么我们和其他许多人要把克尔恺郭尔看作和弗洛伊德一样伟大的人之处境的研究者呢？事实是，尽管他在19世纪40年代就写下了自己的思想，但他确实是一位后弗洛伊德主义者，这件事本身就表现了天才的永恒的神秘。

作为心理学和宗教起点的存在悖论

克尔恺郭尔人学的基石是亚当夏娃被逐出了乐园的神话。正如我们所看到的那样，在这一神话中包含了对所有时代的基本的心理学洞察：人是对立面的统一，是

69 自我意识和生理肉体的统一。人越出了低等动物本能的无思想的运动，开始了对自身处境的沉思。他被赋予了

有关自身个体性的意识，有关他在创造中部分神性的意识，同时也被赋予了对世界、对自身的死亡和腐朽的恐惧意识。这一悖论是所有历史和所有社会阶段中有关人的真正永恒的东西，因而正如弗罗姆所说的那样，它是人的真正"本质"。我们看到，主要的现代心理学家们把这一悖论作为自己理解的基础。但是克尔恺郭尔早已对他们作过这样的劝告："心理学不可能超越这一问题，……而且，它可以通过对人类生活的观察一次又一次地证实这一点。"[4]

从乐园堕入了自我意识，脱离了舒适的自然状态的无知，是人所遭受的一大惩罚：人由此产生畏惧，或焦虑。克尔恺郭尔说，兽是没有畏惧的，"这完全是因为，兽本质上没有灵魂"。[5]"灵魂"阅读"自己"或符号性的内在身分，而这两者都不为兽所具备。克尔恺郭尔说，兽因无知而纯洁，而人却是一种"灵性和肉体性的混合物"，[6]并因此经验焦虑。同样地，为了"灵性"的存在，我们必须阅读"自我意识"。

> 如果人单是兽或单是天使〔或者说，如果他完全无自我意识或完全非兽〕，他将不能畏惧。但他是一个混合物，因而能够畏惧……人自己产生畏惧。[7]

人有着彻底的含混性，而且完全无力去克服这种含

混性从而成为兽或天使。这导致了人的焦虑。人不可能在生活中置自身命运于不顾，也不可能在人之处境之外去确切把握和战胜这个命运：

> 灵魂不可能自动离去〔换句话说，自我意识不可能消失〕……人也不可能沉入无所用心的生活〔换句话说，完全成为兽〕……人不可能摆脱畏惧。[3]

但是，畏惧的真正的核心并非含混性自身，这核心是对人的判决的结果，即如果亚当吃了知识之树的果子，上帝就会告诉他："你必死。"换句话说，自我意识最根本的恐惧是关于自身死亡的知识，这是在兽界之外唯独加之于人的特殊判决。伊甸神话和现代心理学之重新发现所具有的意义是：死是人特有的最大的焦虑。①

70

① 在现代基督教思想中，关于人的二元性和含混性思想的两个最优秀的运用分析，来自莱伯：《人的本性和命运》第一卷（纽约，斯克里布纳桑斯，1941）；以及蒂利希：《系统神学》第三卷(芝加哥，芝加哥大学出版社，1963），第一章。这两项研究无可怀疑地证明了克尔凯郭尔工作的真理：关于人之处境的心理学和宗教分析，在本质上是不可避免的。 ——原 注

克尔恺郭尔的人格学

克尔恺郭尔关于人格的全部理解是：人格是一个结构，它是为了逃避威胁着每一个人的关于“恐惧、死后炼狱〔和〕毁灭的知觉而建立起来的”。[9]克尔恺郭尔对心理学的理解与当代精神分析学家相同：心理学的任务是发现人据以逃避焦虑的策略。人在生活中使用哪种人格类型去作出自动的和无原则的反应呢？这种类型怎样损害他真正的成长、行动以及选择的自由呢？或者，用差不多就是克尔恺郭尔本人的话来说：一个人是如何被其关于自身的人格谎言所束缚的呢？

克尔恺郭尔极为出色地描述了这些人格类型。今天看来，他的工作显得有点神秘，所用的词汇形成了大部分关于人格防御系统的精神分析理论。今天，我们谈论如象压抑和拒斥这样的“防御机制”；而克尔恺郭尔则用了不同的术语来进行相同的描述。他谈到了这样的事实：大多数人生活在一种关于自身处境的“半朦胧”状态里。[10]他们处于“封闭性”之中，把自己关于现实的知觉禁锢其中。[11]克尔恺郭尔理解强迫型人格，理解这种人的僵硬性。这种人被迫修建超厚的焦虑防御系统——一个沉重的人格保护层。克尔恺郭尔对这种人作了如下的刻画：

71

> 最僵化的正统观念的坚决支持者……他通晓正统观念，在神圣面前俯首膜拜。真理对于他是一整套仪式，他谈论的是怎样服膺上帝，以及何时应当俯首折腰。他以小学生的方式了解每一件事情，这样的小学生能用字母A、B、C证明数学定理，却不能改用D、E、F。因此，当事物以新的秩序出现时，他就感到畏惧。[12]

毫无疑问，克尔恺郭尔用“封闭”一词指出了我们今天用压抑一词所表达的东西。这就是封闭的人格，这种人格在童年期把自己封闭起来，不去通过行动尝试自己的力量，不能以从容的方式去自由地发现自己和自己的世界。如果儿童的行动没有受到父母亲如此严格的压制，如果儿童没有那么深地被父母的焦虑所伤害，他本来是能够以不那么独断的方式去发展他的防御系统的，人格也会较为灵活和开放。他会较多地根据自己的行动和经验去检验现实，而较少地局限于预先指定的判断和观念。克尔恺郭尔理解这种差异，他区分了“高级的”和“错误的”封闭性，并对儿童的正确人格定向作出了卢梭式的赞扬：

> 让儿童在这种高级的而不是另一种错误的封闭性〔保留性〕概念中成长，是无比重要

的。从外部容易领悟到：到什么时候应该让孩子独立行走……这种艺术始终保持既在又不在：允许儿童发展自己，然而同时又总是洞察一切。这种艺术尽可能让儿童保持最大的独立，并且把这种明确的听其自然的意愿以一种不动声色的方式表达出来，即成人尽管不在现场，但却了解一切。相反地，对信任自己的儿童虽然克尽责任，但却没有阻止他向封闭方向发展——这样的父亲必然自食其果。[18]

72　跟卢梭和杜威一样，克尔恺郭尔提醒父母要让儿童自己去探索世界，发展儿童确切的实际能力。他知道儿童必然需要保护以避免危险，因而父母的照看极为重要。但是他又不希望父母把自己的焦虑生硬地掺入儿童的氛围中，遏止儿童绝对必要的行动。今天我们知道，这样的独立成长赋予有关经验中的儿童以自信；要是儿童被严加看管，他就不可能有这种自信。这一经验给儿童以"内在的支持"，而正是这种内在的支持使儿童能够发展高级的封闭性或者说保留性，即儿童人格对世界的一种自我-控制（ego-controlled）的和自信的估计——这种人格较容易向经验开放自己。相反地，错误的封闭性却是过分管制的结果，也是过多的焦虑，以及一个超负荷的、控制力减弱的有机体力不从心地试图应付经验的结果——因而这意味着本质上是封闭的人格所造成的

更为自动的压抑。因此，对于克尔恺郭尔来说，“善”是对于新的可能性和选择的开放，以及应付焦虑的能力；而相反的封闭状态则是恶，它使人离开新的更广阔的感觉和经验，它切断了关系，导致恶对人及其在世界中之位置的生硬介入。[14]在理想的情况中，上述感觉、经验和关系等等都是透彻明了的；但对于封闭性的人来说，它们却是朦胧不清的。

不难看出，封闭性正是我们所谓的“人格谎言”，克尔恺郭尔也是这样认识封闭性的：

> 容易看出，封闭性的原义即为谎言，或者说不真。然而不真刚好是不自由……自由的弹性被封闭的保守性机制所消耗……封闭的保守性是个体性中自我之否定性退缩的结果。[15]

这完全是一种有关对完整人格的压抑所付出的代价的当代精神分析的诊断。后面我将省略克尔恺郭尔论述中详尽的细节，而直接进入他有关下述问题的分析：在压抑中人的内在怎样破裂；关于现实的真实感觉怎样在表面下膨胀、发展，并准备突破压抑；压抑怎样让人格似乎在连续性中保持完整和整体功能——但是这种连续性又怎样被打破，人格实际上又怎样陷入由压抑表现的非连续性；等等。[16]对于具有临床经验的现代精神分析学者来说，这一分析必然具有真正的吸引力。

73

克尔恺郭尔知道，人格谎言之所以形成，是因为儿童需要适应世界、父母，以及他自己的生存困境。在儿童有机会以一种开放和自由的方式了解自己之前，人格谎言就形成了，人格防御机制因而是自动的和无意识的。问题在于，儿童以后要依赖于这些谎言，并藏身于他自己的人格保护层之中，而不能在自我囚禁之外自由地了解自己，了解自己所用的防御手段，了解决定了自身之不自由的那些事物。[17] 儿童可望达到的最好结果就是：自己的封闭性不要"错了"或太过分了，因为在错误的或过分的封闭性中，他的人格会过于惧怕世界而不能向可能的经验敞开自己。但是，克尔恺郭尔知道，这种情况很大程度上是取决于父母以及外部事件。大多数人都有着"必将自食其果"的父母，因而他们当然不得不在可能性面前把自己封闭起来。

克尔恺郭尔描述了对可能性之拒斥或者说人格谎言（两者是一回事）的不同类型。他试图描绘我们今天所谓的"非本真的"人，这种人不愿意发展自己的独特个性，他们因袭着无意识和无原则的生活方式。在这种生活中，他们仍然处于儿童般的状态。他们的"不真"在于，他们不属于自己，不是"他们自己的"人格，不从自身出发而行动，不就现实去认识现实；他们是单向度人，完全沉浸在社会的虚假的游戏之中，不能超越他们的社会存在；他们是西方世界的企业家、东方的官僚主义者、封闭于传统之中的部落主义者——无论产生于

何处，其特点都是不理解为自己进行思考的意义；一旦他们理解了，他们就将为这些思想的寡廉鲜耻和暴露无遗感到吃惊。对此，克尔恺郭尔作了如下描述：

> 那种急功近利者……他的自我或他自己，是与“别人”一道包含在变幻不定或世俗范围之内的某物。……因而他的自我当即与“别人”产生了联系并产生了希冀、欲望、快乐等等，然而他却是被动的；……他努力模仿别人，留心别人怎样生活，以便采用其中一种生活方式。在信仰基督教的地方他是基督徒，礼拜天上教堂，听牧师讲道，理解其中的思想，而且彼此理解。在他辞世之际，牧师以10便士的价格把他引入永恒——但却是一个他所不是的自我，一个他未能成为的自我……因为，急功近利者不认识他的自我，因而他只能根据自己的衣着来认识自己，……他承认，他所拥有的自我仅仅是由外界决定的。[18]

74

这是关于“自动文化人”的完美的描述——这种人被文化制约，隶属于文化，他想象如果他付出了保险金，就会得到一种身分。他认为发动赛车和开启电动牙刷就算控制了自己的生活。今天，在马克思主义和存在主义分析了人对于社会系统的隶属地位之后，非本真的

人或急功近利者都成了为人熟知的类型。但是在克尔恺郭尔的时代，把一位欧洲公民看作实利主义的庸人，必然是令人吃惊的。对于克尔恺郭尔来说，“实利主义”实属琐碎之物。这种人沉湎于社会的日常事务，满足于社会提供的享受——在今天，这些享受就是汽车、商场、双周暑假等等。人被社会向他提供的保护和有限选择所束缚，如不抬头瞻望，就会在某种枯燥的安全之中了其一生：

> 由于实利主义者缺乏想象力，他们因而生活于琐碎的经验领域：他们只关心事情是怎样进行的，什么事情是可能的，什么事情通常会发生……实利主义者就在这种琐碎之中得到了满足……[18]

人为什么要接受琐碎的生活？这当然是因为横亘在眼前的经验地平线上存在着危险，这才是实利主义的更深的动机，据此它压倒了可能性，压倒了自由。实利主义知道谁是它的真正敌人：自由，自由就是危险的敌人。如果你追随自由用心过甚，你就有堕入虚空的危险；然而如果你过多地置自由于不顾，你就成了必然性的奴隶。最安全的事情莫过于在社会允许的可能性之内划地为牢。我认为克尔恺郭尔的看法有着如下的含义：

> 因为实利主义认为它把握了可能性，所以它认为，当它把可能性这种巨大的可塑性诱骗到或然性的领域，或诱骗到疯人院中，它就控制了这种可能性。它在或然的笼子里象囚犯一样四方展示着可能性……[20]

75

作为精神病理论家的克尔恺郭尔

现在我们的讨论有了新的内容。克尔恺郭尔谈到把具有巨大可塑性的自由诱骗“到疯人院”中囚禁起来的问题。但是，通过这一浓缩了的比喻，克尔恺郭尔想要说明什么呢？我认为他想要指出的是：生活中巨大的危险之一，正在于**太多的可能性**。他想要指出：被这危险击败就意味着疯狂。在这里，克尔恺郭尔不仅表现出是一个“常态文化病理学”的精深理论家，也表现出是一个变态病理学或精神病的精深理论家。他知道精神异常是推向极端的神经症，这一思想至少可说明他在《从有限/无限之后看到的绝望》一书中的许多见解。[21]让我们对这一思想略作考察，因为如果我没有弄错的话，它将帮助我们进一步理解：精神紊乱的最极端的形式是怎样一些笨拙的企图——企图把握生活的基本问题。

克尔恺郭尔给我们描绘了普遍而极为引人注目的各种类型的人之失败。在这些情况中，人屈服于生活和世

界，被它们击溃；因为，人没有去正视其处境的存在之真理。这真理就是：他是一个内在符号的自我，这个自我标志着一个确定的自由；人看到有限肉体的制约，这肉体限制着上述自由。无视人之处境中这两个方面，企图压制可能性或否定必然性，就意味着人将生活于谎言之中，认识不到他的真实本性，成为“最可怜的事物”。然而人并非总是如此幸运，并非总是能够靠可怜来维持生存的。如果他企图生活于其中的谎言与现实冲突太大，他在自己的生活中就可能失去一切——而这就是精神紊乱的含义：人格系统的完全崩溃。如果说克尔恺郭尔是人之处境的精深分析家，那么，他就必须向我们表明：他理解人之处境的极端情况，一如他理解人之处境的普遍的文化内核。

在关于太多或太少之可能性这两种极端情况的讨论中，克尔恺郭尔正好表明了这一点。太多的可能性显示了人的这种企图：过高估计符号自我的力量。它反映了这种倾向：以人之二元性的一个极端为代价而夸大另一个极端。在这种意义上，我们所谓的精神分裂症是要以符号自我去拒斥有限肉体之局限性的企图；在这样作的时候，人整个地失去了平衡而遭到毁灭。这似乎是说：肉体不可能容纳从符号自我派生的创造性的自由，人因而遭受分裂。今天，我们正是这样把精神分裂症理解为自我和肉体的分裂。在这种分裂中，自我是漂浮不定的，不受限制的。它没有完全被日常生活所束缚，也未

76

被充分包容在可依赖的生理行为之中。[22]克尔恺郭尔对我们面临的问题是这样理解的：

> 自我是这样一种综合，在其中，有限性是限制因素，而无限性是扩张因素。因而，无限性的绝望是巨大和无限的。[23]①

克尔恺郭尔使用的“无限性的绝望”，指的是人格的病态，即健全的对立面。在这种情况下，人因为闯入了无限而罹病；同时，正如在精神分裂症中一样，符号性的自我变得“异想天开”，与肉体分离，与日常生活真实经验中可依赖的基础分离。充分发展的精神分裂症是抽象的，虚缥的，不真的；患者跌跌撞撞地越出了现世生活的时空范畴，脱离了他的肉体，进入永恒，再也不是死亡和毁灭的对象。他通过幻想战胜了这两者，或者说得更好一点，他使自己的肉体事实上得到了平息，脱离了它的限制。克尔恺郭尔的描述不仅是雄辩的，也完全是实际的：

① 克尔恺郭尔对“自我”（self）的运用或许有一点混乱，他用它包括符号性的自我和生理性的肉体。它实际上是“整体人格”的同义词，它在人格（person）之外把我们今天称为“灵魂”或“存在基础”的东西包括在自身，而这两种东西是产生创造性的根源。不过这一点在这里对于我们并不重要，除非我们引入这样的思想：整体的人格（person）是有限与无限的二元体。

——原注

77

> 一般说来，异想天开之使人进入无限，不过是使人离开自身，并且也就阻止了他回到自身。因此当感觉变成幻想，自我当然就越来越易变……这一自我因而在接近无限的抽象努力中——或在抽象的孤独中——导致一种幻想的存在。在这种存在中，自我永远缺乏它自己。它脱离这种存在，而且只会越走越远。

这完全是R. D.莱恩的《分裂的自我》的论调，只不过早了一个世纪。同样地：

> 如果可能性压倒了必然性，自我便脱离了它自己，以至失去了它本要回归其中的必然性——因而这是可能性的绝望〔厌倦〕。自我变成了抽象的可能性，这种可能性竭力挣扎而出〔原文如此。或应为“拼命挣扎而精疲力竭”?〕,但却没有离开原来的状态一步，没有达到任何其他状态，因为上述必然性就是原来的状态，成为某人自己全然就是在原来状态的运动。〔24〕

克尔恺郭尔在这里所说的是，个体发展是从人格的固定中心深处出发的一种发展，这一中心联结着存在二元性中的自我和肉体两个方面，但这种发展正好需要一

种对自身局限之现实的承认：

> 现在自我所缺乏的无疑是现实——可以这样一般地认为，正如也可以如此批评一个已经变得不真的人。但在更切近的审视看来，这个人所缺乏的最终说来是必然性……是对自身内部必然之物以及可以称为自身限制之物的服从。因此这种不幸并不会导致自我的无所成就，不，这种不幸在于这个人没有能意识到他自身，没有能意识到他所是之自我是完全确定的某物，因而也是必然的事物。与此相反，他失去了他自己，这是因为，上述自我是异想天开地被看作是通过可能性之物反映出来的。[25]

当然，这一描述既涉及到普通人，又涉及到极端的精神分裂症，而这正是克尔恺郭尔分析的中肯之处——两者可以置于同一连续之中：

> 患者不是把可能性召回必然性之中，而是追逐着可能性——最后再也不能回到自身。[26]

78 下列引文同样是普遍成立的，它可用于描述生活于

汹涌着内在能量和幻想之一般环境中的普通人，如象米蒂（W. Mitty）或我们今天称为"游走性精神分裂症"的人——他们的自我和肉体的关系非常薄弱，但却努力坚持下去以不被内在诸能量和情感所淹没，不被他们所不能承受的幻想、声音、恐惧和希望所淹没：

> 一个人以这种方式进入了狂想，尽管如此，他仍然完全可以生活下去。作为一个人，他似乎让各种世俗之物淹没了——结婚，养孩子，挣取荣誉和尊敬——然而也许没有谁注意到，在深刻的意义下他缺少一个自我。[27]

那就是说，他缺乏一个隐秘地统一起来的自我和肉体，这个统一体以他对自我能量的控制为中心，以现实主义的态度正视他的环境、他之局限性的性质以及环境中的可能性——但正如我们将看到的，这正是克尔恺郭尔关于圆满健全的想法，而这种圆满健全是不易获得的。

如果精神分裂性精神病的基础是一种内在幻想的正常膨胀，是一种符号的可能性，那么抑郁性的精神异常在某种程度上也是如此，因而它也属于克尔恺郭尔所描绘的对象范围。抑郁性精神异常是必然性过多这一连续统一体的极端，它意味着过多的有限性、过多的限制——这种限制是现实世界中人的肉体和行为造成的；相

反地，内在自我、内在符号的可能性却是不够的。我们今天把抑郁性精神异常理解为：个体陷入了他人的要求之中，陷入了家庭、工作，以及日常事务的狭隘境界而不能自拔。在这样一种情况中，个体感觉和理解不到他本来是可以进行选择的；他最终未能想象对生活方式进行选择或替换，不能使自己摆脱各种承诺的羁绊，哪怕这些承诺再也不能给他以自尊感、基本的价值感，以及对于社会生活的英雄主义的献身感，即便在对家庭和工作尽日常的义务时也是如此。正如我曾设想的那样，精神分裂症患者并未充分侧身于他的世界之中——这就是克尔恺郭尔所谓的无限性的疾患；相反，抑郁症精神病则过分死板而不可逆转地局限于他的世界。克尔恺郭尔对此作了如下表述：

79

> 但是，当一种绝望野蛮地闯入了无限并失去自身时，第二种绝望则默许了自己，似乎受到了“别人”的欺骗。如果一个人看到那么多人都与这种绝望有关，同时参与了所有的日常事务，并在这个世界上事物怎样发展的问题上变得明智了，那么，这样一个人便会忘乎所以起来……他不敢相信自己，他发现成为他自己是一件太冒险的事情；而模仿别人，成为一个有限之物、一个数字，或成为芸芸众生中的一个，却要容易和安全得多。[28]

这是一种对"文化性普通人"特征的精采描述。这种人不敢站出来要求他自己的意义，因为这意味着太多的危险，太多的暴露。最好不要成为自己，最好藏身于他人之间，安居于社会和文化的承诺和责任之中。

同样，克尔恺郭尔所描绘的这种特征也必须理解为是以连续统一体为其基础的，这种连续统一体的极端就是抑郁性精神病。抑郁症患者非常害怕成为他自己，非常畏惧去实行他的个体性，去坚持可能成为他的意义及其生存条件的东西，以致显得有些愚蠢。他不能理解他身边的情形，不能超越自己的畏惧去认识，不能理解他为什么陷入了他人的要求。克尔恺郭尔对此作了漂亮的描述：

> 如果把人对可能性之难以抑制的趋向与儿童要清楚地吐出单词音节的努力相比较，就可以发现：可能性的缺乏与发音是不可能相似的……因为，如果没有可能性，一个人自然就不能呼吸。[30]

这完全是抑郁症的情况，在这种情况中人既不能呼吸又不能动弹。抑郁症患者所依赖的、他试图据以在他的情形之外去寻找意义的无意识的战术之一，是自视为毫无价值、过失深重。这的确是伟大的"发明"，因为这允许他越出自己的哑巴状态，并从他的情境中形成某种抽象、某种感觉——即便他象一个引起别人许多不必

要的不幸的罪人一样，不得不遭到强烈的谴责。当克尔恺郭尔偶尔观察到下列现象时，他或许恰好想到了这种富于想象力的战术：

某些时候，人之想象的创造性足以使可能性得以实现……[31]

在任何情况，抑郁状况可能导致发明能力，后者创造出可能性、意义或行动的幻觉，但却没有提供任何真正的可能性。对此，克尔恺郭尔总结说：

80

可能性的丧失意味着：一切都是必然的，或者一切都是无足轻重的。[32]

实际上，在极端性的抑郁性精神病中，我们似乎是看到了下列两者的融合：每件事情都同时成了必要的和无足轻重的——这一点导致了完全的绝望。具有幻想意义的必然性可以是人的最高成就，但是当它变得无足轻重时，人的生活就没有意义了。

人为什么喜欢把过失、无价值感、无能——甚至耻辱和背叛——加诸真正的可能性之上呢？看起来这不是一种选择，但事实上却是一种选择。一方面是：完全的自我放弃，屈服于“别人”，否认任何个人的尊严和自由。另一方面是：自由和独立，摆脱他人，挣脱家庭和

社会责任的束缚性的联系。这就是抑郁症患者实际面临的选择，也是他以负疚的自我谴责部分地加以避免的选择。答案不难看出：抑郁症患者之所以逃避独立和更丰富的生活的可能性，刚好是因为这两者正在用毁灭和死亡威胁着他。他依附在那些把他囚禁在使人扭曲的承诺和使人变得琐碎不堪的相互反应的网络之中，刚好是因为这些人*是他的庇护所*，是他的力量，是他面对世界时的保护。象其他大多数人一样，抑郁症患者是一个懦夫，他不能独立地站在自己的双脚之上，不能以自身内在聚集的必要力量去面对生活。因而他把自己置身于他人之中，藏身于必然之物并甘于接受这种保护。然而这样一来他的悲剧就显示出来了：他的*必然性*变成了*琐碎之物*，因而，他的奴婢般的、依附的、丧失个性的生活就失去了意义。他在这种束缚中战战兢兢地生活。人为了安全和意义而选择不自由的生活，因而失去了生活的意义，却又畏于摆脱这生活。他实际上已经死亡，但却必须把肉体留在这个世界中。由此产生了抑郁性精神病的痛苦：淹没在自身的失败之中，然而又要为这失败辩解，继续从中吸取毫无价值这一感觉。①

81

① 我将在第10章讨论这些问题，但此处将略作逗留，以便表明：它们在克尔恺郭尔自己的理解中是怎样有机的一部分，并如何可用克尔恺郭尔自己的语言加以表达。——原注

常态神经症

当然，大多数人都在存在困境之外避免了精神病的毁灭性结局。他们的不幸已足以使他们留在“实利主义”的中间地段。崩溃的原因是可能性太多或太少。我们已经指出，实利主义知道自由是它真正的敌人，并力图针对自由采取稳妥谨慎的措施。下面是克尔恺郭尔对摆在人面前的三种选择的总结，前两种即相应于精神分裂症和抑郁症的精神病综合症：

> 由于不顾一切的绝望和铤而走险，人在可能性中变得失去控制，但却由于绝望而崩溃——人用这种绝望限制着他自己的存在。对于这样的人，每件事情都成了必然的。但是，实利主义垂头丧气地庆祝它的胜利……幻想它自己成为主人，而没有注意到正因为如此，它已使自己成为垂头丧气的奴役之下的囚徒，成为最可怜的事物。[33]

换句话说，实利主义是我们所谓的“常态神经症”。大多数人都知道在一套给定的社会准则的各种可能性中怎样安全地生存。实利主义者相信，把自己的情感强度

保持在较低的水平上，他就可以避免在存在中失去平衡。正如克尔恺郭尔指出的那样，实利主义是“用琐碎之物来使自己保持安宁的”。在弗洛伊德谈到“社会性精神神经症”以及“群体文化病理学”[34]之前的近乎一个世纪，克尔恺郭尔就已作出了上述的那样一些分析。

其他自由冲动

克尔恺郭尔三重性的类型学并未穷尽人的特征。他知道，并非所有的人都是如此地“急功近利”，如此地浅薄，如此自动地被安排在他们的文化之中，如此牢固地置于他人他物之中，并对他们世界的反映如此相信。同样地，在人的各种失败中，以精神紊乱而告终的人相对说来是很少的，一些人还赢得了某种程度的自我实现，而没有向完全的垂头丧气和奴役屈服。在这里，克尔恺郭尔的分析显得最能说明问题。他试图把人们从他们生活的谎言中驱赶出来，这些人的生活看起来并不象谎言，他们似乎成功地成为了真实的、完全的和本真的人。

82

有一类人对于急功近利十分蔑视，他们力图培养自己的本性，以某些更为深刻和内在的东西为荣，在自己和常人之间创造某种距离。克尔恺郭尔称这种人为“内向型”（introvert）。这种人对成为具有个体和独特性

之人的意义稍有一点关注；他们喜欢孤独，周期性地退缩回去进行思考，或者去培养有关隐秘的自我的思想，以及有关这自我可能是什么的思想。在种种思索和努力之后，生活的真正的难题，即唯一值得人全神贯注的事情，就出现在人的面前：什么是人的真正才能、隐秘的天赋、本真的使命？一个人在什么时候才是真正独特的？他怎样才能实现这种独特性，赋予它以形式，把它贡献给某处身外的事业？人怎样才能实现他个人的、内在的存在？怎样才能实现他内心感到的伟大的神秘、他的情感以及他的渴望？又怎样才能通过它们使自己的生活更有个性？怎样用他的才能之特殊品质去丰富他自己和整个人类？在青春时期，我们大多在胸中搏动着这一困境，并用言词和思想或用胸中朴素的钝痛和渴望表达着这一困境。但是，生活通常把我们诱入各种标准的活动之中，我们生于其中的社会的英雄系统标明了我们应走的英雄之路，这条路使我们感到舒适；在这条路上我们变得会使别人高兴，变成他们所希望的人。我们不再关注我们内在的奇迹；相反地我们渐渐地把它掩盖起来，把它忘掉。就这样我们渐渐成为纯粹外部的人，成功地玩弄着标准化的英雄游戏——种种偶然的事件、家庭联系、条件反射式的爱国主义，甚至是食物和生殖的欲望等等，就可以把我们拖入这一场游戏之中。

83

我并非是说，克尔恺郭尔所说的“内向型”完全自觉到或意识到这一内在的质疑；我只是说，与浅薄的急

功近利的人比较起来，这种类型不管怎样的确是更多地表明了一个被朦胧地意识到的问题。克尔恺郭尔的内向型感到他与世界是不同的，他有着世界所不能反映的自己的内在，这些内在超出了世界的急功近利的、浅薄的评价标准，并因而使他与世界多少保持一些距离。然而，他所作出的远远不够，也远不完善。成为自己希望成为的人，实现自己的使命和本真的才能，那是美妙的，但也是危险的。自身的世界可能由此遭到完全的破坏。最终说来，他是虚弱的，存在于一个折中的位置上：不是急功近利者，也不是真正的人，尽管他希望成为真正的人。对此，克尔恺郭尔描述说：

> ……对于外部世界来说，他完全是“真正的人”。他是大学生、丈夫和父亲——堪为楷模的甚至是令人尊敬的父亲，对妻子非常温柔，对孩子极为仔细和关注。他当然也是极虔诚的基督徒；不过，他有分寸地避免谈论这个问题……他很少去教堂，因为在他看来，大多数神父并不知道他们自己所讲的是什么——除了某一特殊的神父。他承认这位神父知道自己在讲什么，但他并不想倾听，因为他害怕这会使他走得太远。[86]

之所以说“太远”，是因为他并不真正希望全面正

视他的独特性问题：

> 作为丈夫，他是如此温柔；作为父亲，他是如此关注。这即是说，除了他的好脾气和责任感之外，他在内心深处对自己所作的许诺，与其虚弱也是相应的。[38]

因此他生活于一种虚假的“身分”之中，满足于虚假的事物，周期性地陷于孤独，内心想着他真正可以成为什么。他满足于一点“小小的差异”，为自己所隐隐约约感到的一点优越性而觉得骄傲。

84 但是，一个人是不容易心平气和地保持在这样一种状态中的。克尔恺郭尔认为，这种状态是极难持续的。一旦你提出了作一个人意味着什么这一问题——哪怕是悄悄地、软弱地，或怀着你想象的与他人的差异所激起的一层浅薄的骄傲而提出这个问题，你可能就再也不能保持安宁了。内向是无能，但这是已经在某种程度上被自我意识到的无能，它可能变成麻烦。它可以破坏一个人对家庭和工作的依赖，对一个人的稳定产生毒疣似的腐蚀作用，导致安全中的被奴役感。对于一个强者，这可能是不能忍受的，他会努力突围出去——有时是通过自杀，有时是通过绝望地沉溺于世界和经验的冲击之中。

这就使我们面临最后一种类型的人：这种人越了自

身软弱的障碍去把握自己，他努力成为自己的上帝，成为自身命运的主人。这是一种自我创造的人。他不会甘作他人和社会的走卒，也不愿坐受其损，或暗中梦想在无意识的状态中看护着自己的内在之火。他将冲进生活：

> 摆脱沉重的包袱，他将成为不安的精灵……他希望忘却……或者在感官享乐中去寻求忘却，或者在淫逸放荡中去寻求忘却……[87]

在极端的情况下，反叛性的自我创造可以达到疯狂的地步，达到克尔恺郭尔所谓的"疯狂的愤怒"，这是对生活的全面进攻——对生活竟然加之于他的一切的反叛，对存在自身的一种反叛。

在我们的时代，我们很容易辨认反叛性的自我造创的形式。我们可以在个人和社会两种层次上如此清楚地理解它们的后果。我们目睹着新的官能主义时尚，它看来是重复了古罗马世界的性自由主义。这是一种得意尽欢不顾来日的生活，也是一种对肉体及其直接经验和感官的沉溺，即对频繁的接触、膨胀的肉体、味道和气味的沉溺。其目的是要证明对事件的控制，是要否定自己的无能，否定自己在这个把人埋葬在腐朽和死亡之中的机械的世界上作为一个人的含糊性。我并非在指责这种倾向，这种倾向重新发现和确立了人作为一种动物的基本的活力。现代世界归根结底是对人乃至其肉体及其动物

85

本性之喷射的否定，是想把人变成完全非人的抽象。但是人保持着他的类猿的肉体，而且发现可以用这肉体为基础维护自己肉身的权利——并且反对官僚主义。关于这肉体之唯一可能的不高尚之处就是：它完全是反射性的，这是一个不善思考的因而不是完全自我把握的反叛者。

在社会的层次上，我们也看到反叛的普罗米修斯主义，它基本上是无害的。这就是那种信心十足的力量，它把人送上月球，使人在某种程度上摆脱对地球的依赖，摆脱地球的限制——至少在想象中是如此。这一普罗米修斯主义的丑的一面也在于，它是无思想的。一个空空如也的头脑浸沐在技术的光辉之中，既无目的，又无意义，一如人在月亮上打高尔夫球，球因为没有空气而不会转弯。一种多才多艺的猿类的技术性胜利，正如电影《2000年》的制作者所揭示的一样令人不寒而栗。在一个更为不祥的层次上——正如我们稍后将要继续论及的一样——现代人灾难的、邪恶的和死之反叛，竟采取了商业性和军备性太空火箭生产的形式。极而言之，这种疯狂的反叛给我们带来了希特勒和越南：这是一种对我们自身之无能的愤怒，是我们的动物性的反叛，是对作为被造物之局限性的反叛；如果我们不可能具有诸神的全能，我们至少会象诸神一样遭受毁灭。

作人的含义

克尔恺郭尔用不着在我们今天生活就可以理解这些事情，象伯卡特①一样，他已经在自己的时代看到了它们的雏形，因为他理解关于自身之谎言的代价。到此为止，他勾划的所有人格都显示出在人之处境的现实关系中关于人自己的不同程度的谎言。这一描述极为困难并且难以令人置信地微妙，克尔恺郭尔之所以投身于这一工作，是为了并且只是为了一个理由：他希望最终能对这样一个问题得出权威性的结论，即如果一个人不说谎，他可能成为什么样的人？克尔恺郭尔希望指出，当人把自己与自身处境中的现实隔离起来时，其生活之沉沦和失败会有些什么方式。或者说，就最好的情况而言，当一个人想象他正通过孤独的生活实现其本性时，他会成为一个怎样平庸和可怜的被造物。在这里，克尔恺郭尔把他全部复杂工作的宝贵成果提供给我们，他向我们指出：在人的无能、人的自我中心和自我毁灭的死胡同之外，人的真正的可能性会是什么。

克尔恺郭尔归根到底不是那种置身事外的科学家。他提出自己的心理学描述，是因为他对人的自由有所洞

① 伯卡特（J.Burkhardt，1818—1897）：杰出的瑞士文化艺术史家，在其历史研究中表现出对人类命运的深刻关注。——译注

见。他是一位关于开放人格和人之可能性的理论家。在这一事业中，今天的精神分析家们远远落在了他的后面。克尔恺郭尔并无关于“健全”是什么的简单化想法，但是他知道健全不是什么：健全不是常态的适应——不管健全是什么，它绝不是这种适应。克尔恺郭尔通过极度艰难的分析向我们揭示了这一点。对于克尔恺郭尔来说，作一个“常态文化人”就是进入厌烦的状态，而不管当事人是否知道“存在着一种虚构的健全”。[38] 后来尼采提出了同样的思想：“精神病学家面临的一个问题是，存在着健全的神经症吗？”然而，克尔恺郭尔不仅提出了问题而且还回答了问题。如果健全不是“文化的普遍性”，那么它必然是以某种别的东西为参照，必然指向人的一般处境之外，指向其习惯性的思想之外。一句话，精神健全并非典型，而是理想的典型。它是超越人之外的某物，是人希望达到并需要为之奋斗的某物，是使人超越自身的某物。“健全的”人，真正的个体，自我实现的灵魂，“真实的”人，是超越了自身的人。[39]

人怎样超越他自己呢？他怎样向新的可能性敞开自己呢？那就是要认识他情境中的真理，驱除自身人格中的谎言，让自身灵魂冲决限制的牢狱。敌人就是俄狄浦斯情结——对于克尔恺郭尔和对于弗洛伊德都是如此。面对情境中的恐怖，儿童建立起保卫自尊的战略战术。这些战术同时也是外壳，把人禁锢在其中。正是人所需

要用以维持自信和自尊的防御机制，变成了他终身的陷井。为了超越自己，人必须粉碎他需要用以支持生活的东西。他必须象李尔王一样扔掉所有“借来的文化衣着”，赤身裸体地挺立于生活的风暴之中。克尔恺郭尔对于人对自由的渴望不存幻想，他知道人们安居于自身防御机制的牢狱中有多么舒适。象许多囚犯一样，人们安居于其局限和日常事务之中，而假释出狱进入机遇、事件和选择的广阔世界，则使他们感到恐惧。我们只需回顾克尔恺郭尔在本章引言中的话，就可知道其中的原因。在人格的牢狱中，人可以假装或觉得自己是*某人*，觉得世界是可以对付的，觉得人的生活自有其理由，人的行动也自有其合理性。无意识和平庸的生活为程序化的文化英雄诗作了最低限度的保险——而这样的英雄诗，我们可以称之为“监狱英雄主义”：这就是“明事理”的囚禁者的体面之处。

87

克尔恺郭尔的苦恼直接来自对世界的真实了解，这种了解是从作为被造物的他与世界的关系中得到的。人格的牢狱是为了而且只为了一件事而精心和牢固地建造出来的，那就是人的被造性。被造性就是恐怖。只要承认你是一个要解便的被造物，你就陷入了被造物之焦虑的原始海洋，陷入了灭顶之灾。而且，这还不仅是被造物的焦虑，它还是人的焦虑，这焦虑来自人的这种困境：人是意识到自身动物局限性的动物。焦虑来自对自身情境中真理的认识。作为自我意识的动物意味着什么

呢？这种想法如果不是荒诞的，也是可笑的。它意味着知道了自己是蛆虫的口中之物。恐怖在于：人生于虚无，接着有了名字，有了自我意识，有了深刻的内在感觉，有了对于生活和自我表现之令人苦恼不堪的内在渴望；然而，尽管有了这一切，人最终仍不免一死。事情看来是一场骗局，正因为如此，某种类型的文化人才公开反叛关于上帝的思想。何等样的神祇才能为蛆虫造出如此复杂、如此可笑的食物呢？希腊人说，那一定是玩世不恭的神祇，以人的痛苦为乐的神祇。

然而在这里，克尔恺郭尔似乎把我们引入了死胡同，引入了不可能的境地。他告诉我们，通过认识我们情境中的真理，我们可以超越自身。然而他又告诉我们，我们情境中的真理是我们之完全和可怜不堪的被造性，它不仅阻碍我们的自我超越，甚而进一步把我们从自我实现的阶梯上往下推，更加远离任何自我超越的可能性。这是矛盾的，然而，这只是表面上的矛盾。焦虑并非只给人毁灭性的打击，它还是一所“学校”，它向

88 人提供无限的教育，让人走向最终的成熟。它是比现实更好的老师，克尔恺郭尔说，[40]因为现实可以用谎言加以搪塞和扭曲，可以用文化观念和压抑的诡计加以驯服。但是，焦虑却不是谎言所能搪塞的。一旦面对焦虑，它就揭露出你情境中的真理；唯有理解了这一真理，人才能使新的可能性向自己敞开。

> 那些接受畏惧〔焦虑〕之教育的人，也是在接受可能性的教育……因而，当这样一个人从可能性学校毕业，比儿童了解字母更彻底地知道他对生活没有任何要求，知道恐怖、地狱、毁灭等等与每一个人相邻，知道自己已经学到了有益的一课，即每一种使人警觉的畏惧在下一瞬间都可能成为事实，那么，他就会以新的眼光来看待现实……[41]

毫无疑问，焦虑“学校”的教程是忘掉过去习得的压抑和有关的一切，儿童教会自己否认这些事情，以便能以最小的动物的安宁从事活动。因而可以说，克尔恺郭尔直接继承了奥古斯丁-路德传统。在这种传统看来，教育对于人意味着正视自己与生俱来的无能和死亡[42]。路德这样鼓动我们：“我说，死吧，或者说，尝尝死亡吧，它就在眼前。”只有用活生生的嘴唇去“尝过了”死亡，你才能深深懂得自己是终有一死的被造物。

克尔恺郭尔实际上是说，焦虑学校只有通过摧毁活生生的人格谎言而让人走向可能性。这好象是一种根本上的自我破坏，是不该作的事情，因为这会使人真正一无所有。但是别的东西却得到了保证，克尔恺郭尔说：“事情是相对简单的……自我必须先遭破灭，才能成为自我……”[43]威廉·詹姆斯用下面的语言对这一路德主义传统作了漂亮的表述：

> 这是路德神学通过自我绝望而实现的得救，为真正的生而死，这是伯姆〔J. Boehme〕① 所描写的通向无物之路。要达到它，通常必须越过一个关键之点，完成自身内部一次转向。某些东西必须让路，某种与生俱来的顽固性必须被打碎和溶化……[44]

我们在上一章已经看到，事实上这在任何时代中都是自我实现者的情感人格外壳的破坏：它是李尔王式的、89 禅宗式的、现代精神疗法式的。奥尔特加这颗伟大的心灵对此给我们作了极为有力的表述，读起来几乎完全是克尔恺郭尔式的：

> 头脑清醒的人能摆脱那些异想天开的"思想"〔即关于现实的人格学谎言〕，能直面生活，认识到生活中一切都是成问题的，并感到自己的失落。生活就是感觉自己的失落，这是浅显的真理。接受这一真理的人已开始发现他自己，开始站到坚实的大地上。特别是当灾难降临之时，他将环顾四周寻找落脚点，而他那悲剧性的、隐忍的一瞥是绝对地忠诚（因为这关系到他是否得救），使他由此而可能把秩序

① 方括号内为引者所加，在詹姆斯原文中为Behmen。——译注

引入生活的混乱之中。唯有关于灾难之降临的思想才是真实的，其余一切都是狡辩、做作和闹剧。没有真正感到自身之失落的人不会得到解脱，那就是说：他绝不可能找到他自己，绝不可能面对他自己的现实。[46]

因而，新的可能性，新的现实，是通过自我的破坏而达到的；而自我的破坏又是通过直面存在之恐怖的焦虑而达到的。自我必须先被破坏，成为无物，方能进行自我超越。随后，自我可以把自己与外部力量相联系；它不得不在自己的有限性中拼命挣扎，它不得不"死"，以便探索这有限性，超越这有限性。然而目的是什么呢？克尔恺郭尔回答说：目的是无限性，是为了达到绝对的超越，为了获取那创造了有限性之被造物的根本的创造力量。我们现代对精神动力学的理解，证明了下述过程是非常合乎逻辑的：如果你承认自己是一个被造物，你就完成了一件基本的事情，即消除了你所有无意识力量的联系或支撑。我们在上一章已经看到而在此处有必要略加回顾：每一个儿童，都把超越自身之上的某种力量作为自己的基础。通常，这一力量是其父母之联合，是其所属社会群体以及国家和民族的符号系统。这是不假思索的维系之网，当儿童在代表性力量的无意识保护之下进行活动时，这一维系之网允许他相信自己。他当然不会承认自己的生活依赖于外在力量，那会导致

对自身行动之安全性的怀疑，导致对极需要的自信的怀疑。他正是通过想象自己具有保护性的力量，才否定了自己的被造性，然而这一保护性的力量已经无意识地陷入了对自身社会诸般人事的依赖。一旦你暴露了人格中基本的软弱和空虚，暴露了人的孤弱，你就不得不重新考虑关于力量之联系的整个难题，不得不考虑把它们锻造为创造性和生产力的真正源泉。这时，人开始以造物为参照来处理自己的被造性。造物是所有被造物的第一因，而非社会的、第二手的、间接的创造者。它并非文化英雄的父母和保护层，这些人仅仅是社会和文化的基本成分，他们自己也是被产生的，也置身于别人的力量之网中。

90

人一旦着手改变他与根本力量和无限的关系，着手把自己与身外之物的联系转向与根本力量的联系，那么，他就向自己敞开了无限的可能性之地平线——真正的自由王国之地平线。这就是克尔恺郭尔告诉我们的东西，这是他关于人格死胡同、关于理想的健全、关于焦虑学校、关于真正可能性和自由之一系列论述的顶点。人穿越这一切而获至这样的信仰：正是人的被造性在造物面前具有某种意义；不管人真正的意义何在，不管人怎样也摆脱不了虚弱和死亡的事实，人的存在从根本上说都是有意义的——因为这种存在位于事物一种内部的和无限的图式之内，这一图式是由某种创造力量的某种设计所产生和维持的。克尔恺郭尔在他的著作中不断地

重复关于信仰的这一基本公式：人是无用的被造物，但人的存在面对着一位活生生的上帝；对于这位上帝来说，“一切都是可能的”。

现在克尔恺郭尔的整个论述变得水晶般透明了，这是因为在其建构之上加上了信仰的拱顶石。我们现在可以理解为什么焦虑“是自由的可能性”，这是因为焦虑消除了“所有有限的目标”，因而“从可能性接受教育的人也相应地从他的无限性中接受教育”。[46]除了信仰，可能性并不会带来什么。可能性是一个中介的阶段，位于作为人格谎言的文化调节过程和无限的开放之间，人可以通过信仰与这种无限相联系。但是如果没有朝向无限的跳跃，那么人格保护层的剥落所带来的新的孤弱，就会把人带入纯粹的恐怖。那意味着，人身着甲胄却毫无保障，相反仍面对着孤弱以及持续的焦虑。用克尔恺郭尔的话来说：

91

> 现在对可能性之畏惧使人成为可能性的牺牲品，直到可能性通过信仰使人得救。除此之外没有别的地方可以找到安息之所……学过了由可能性所提供的不幸之教程的人以某种方式失去了一切，而在这一教程以外的现实中，没有人是这样失去一切的。在这种情景中，只要人没有作出有关可能性的不诚实的或错误的行为，只要他不试图回避那将导致他得救之畏

惧，那么他就将再获一切，甚至十倍地再获一切；而在相应的现实中却没有人能如此再获一切。这是因为可能性的学生获得了无限……[47]

如果用我们讨论英雄主义之各种可能性的语言来表达整个这种发展，就会得到如下的结论：人打碎的只是文化英雄主义的束缚，他粉碎了人格谎言。过去，他曾在各种事物之日常的社会图式中英雄般地表演这些谎言。通过粉碎人格谎言，他向无限性，向普遍的英雄主义之可能性，向上帝的事业敞开了自己。他的生活因而获得了根本的价值，取代了过去那些仅属社会的、文化的和历史的价值。他把自己隐秘的内在的自我、本真的才能、最深的独特感、对绝对意义的内在渴望等等，与创造性的土壤联系起来。在破碎的文化自我败落的地方，出现了个人的、不可见的、内在的自我之神秘，这一自我渴望着根本的意义，渴望着普遍英雄主义。现在，每一被造物内心深处都有的这一隐蔽的神秘，通过确认其与创造根源中不可见之神秘的联系，获得了普遍的意义。这就是信仰的含义，同时也是克尔恺郭尔思想中心理和宗教揭示的含义。真正的开放的人，脱掉了人格外壳及其自身文化调节作用之活生生谎言的人，是不能以任何单纯的“科学”，或任何仅限于社会意义的健全标准来加以判断的。这样的人是绝对地孤独，并且颤栗于忘却的边缘——那也是无限的边缘。克尔恺郭尔说，

“唯有信仰才能”给这样的人以所需要的新的支持，给他“无畏地弃绝畏惧的勇气……”。然而，这并非一条轻易可行的出路，也不是解决人之处境的万应妙方——克尔恺郭尔绝不会如此肤浅。他对我们表达了如下优美的思想：

〔信仰〕并未摧毁了畏惧，而是自身永葆了青春，在畏惧之死亡的阵痛中不断发展自己。[48]

92　换句话说，如果人本身是含含糊糊的，他就绝不可能战胜焦虑；在此之外他所能作到的是：把焦虑作为一种内在的源泉，并注入新的思想和信念。信仰提出了一个新的生活任务，一种历险，那就是向多维现实的开放。

我们现在终于可以理解，为什么克尔恺郭尔仅仅用下述文字来概括他关于焦虑的伟大研究，这些文字有着一种绝对肯定的论证力量：

真正的自修者〔即独自通过焦虑学校而获至信仰的人〕完全达到了亲身聆受上帝教导的境界……心理学一旦完成了有关畏惧的工作，它就进入了教义学。[49]

在克尔恺郭尔看来，心理学和宗教、哲学和科学、诗和真理，在被造物的渴望中完全融合了。[50]。

现在，让我们转向心理学史上另一位杰出人物。这位人物也有着上述渴望，但是对于他自己来说，这些渴望并未有意识地融合在一起。关于信仰之现实和人之本性的两位最伟大的研究者，为什么会有着如此极端地对立的观点呢？

93

第六章　弗洛伊德的性格难题

整个的性欲而不仅仅是肛门情欲受到了威胁，威胁来自机体压抑的痛苦，这种压抑引起了人对直立姿势的适应以及对嗅觉意义的贬低……所有的神经症患者以及其他许多人都忿然于这样的事实："生命诞生于屎尿之间(inter urinas et faeces nascimur)……"因此我们会发现，生命新形式的机体防御系统是伴随着直立姿势开始的，一如最深的性压抑之根源是伴随着文化发展而来。

——西格蒙德·弗洛伊德[1]

我在上一章试图表明，早在临床心理学产生之前许久，克尔恺郭尔就敏锐地理解了人格和成长的难题，表现了杰出的天才。他预见了精神分析理论的某些基础，并且越过精神分析深入到信仰的问题之内，由此接触了关于人的最深刻的理解问题。这一表述还需要加以证

明，这正是本书的任务之一。在我看来，这一证明的一个组成部分，不可避免地是关于弗洛伊德性格难题的某种描述。弗洛伊德也象克尔恺郭尔一样把精神分析理论推到了极限，然而却没有进一步跨入信仰问题，其中的某些原因至少可以从他的性格中找到。

94

精神分析：关于人之被造性的信条

关于弗洛伊德在思想界引起的革命，最引人注目的事情之一是：我们仍然处于既不能消化又不能置之不理的局面。弗洛伊德主义者以对立的姿态站在现代人之上，宛如不满和责备的幽灵。在这种意义上，正如许多人所指出的那样，弗洛伊德就象一位《圣经》中的预言家、一位宗教的偶像崇拜反对者，讲出了无人想听也无人会听的真理。布朗提醒我们注意这一真理的内容：弗洛伊德对人之基本的被造性不抱幻想，为此他甚至引证了圣·奥古斯丁。[2] 在人之基本的被造性这一问题上，弗洛伊德显然感到一种与宗教的密切关系；而对宗教，说得温和点，在其他方面他并无好的印象。尽管他对任何宗教都没有好的印象，但当涉及到人之基本天性这样根本的问题时，我们仍然能够把他与奥古斯丁式的克尔恺郭尔相提并论。

这是一个关键的问题，它解释了为什么弗洛伊德的

悲观主义和斯多葛主义①仍然是其思想中最有当代性的成分：这种悲观主义植根于现实和科学事实之中，但是它所说明的问题却要多得多。弗洛伊德执着于人的被造性，这自然对他何以要坚持关于人的本能主义几乎作出了完全的解释，因为它是用精神分析理论来对什么是错的进行解释的。与此同时，对这种理论稍加扭曲，就象最先由兰克现在由布朗所提出的那样，对被造性的精神分析的强调，就作为关于人格的不朽洞见产生出来了。

关于第一点——即弗洛伊德对作为本能行为的被造性的坚持——荣格在其自传中作了迄今为止算是最好的揭示。荣格回忆了两件事情，它们分别发生于1907年和1910年。那时他发现自己再也不能保持与弗洛伊德的关系了，因为他再也不能遵循弗洛伊德性欲理论的先入之见了。下面让我在某种程度上用荣格自己的话来报道1910年在维也纳会晤时发生的思想史上这一重要的冲

① 斯多葛哲学，古希腊－罗马时期兴盛起来的一派思想，西方文明史册上最崇高最卓越的哲学之一。鼓励人们参与人类事业，相信哲学的目的是提供使人内心平静并坚信道德价值的行为方式，认为只有理性才能揭示宇宙秩序的恒常性和坚强不变的价值源泉。当代哲学中对全人类全宇宙之关系的注重、对理性的注重等等，均属于斯多葛哲学的传统。历史上，这一传统相继不断。根据《反抗死亡》全书的哲学倾向与边码第251、265页等以及此处的具体内容可知，贝克尔在有关各处参照的，主要是古罗马时期的后期斯多葛学派。这一派的代表人物之一爱比克泰德（约55—约135年）认为：哲学主要应该研究"如何自如地处理愿望和厌恶的问题"。真正的教育是要告诉人，只有一样东西完全属于个人，那就是自己的意志或决心。他信奉两句格言：1、撇开意志，就无所谓好坏；2、人不能预见或指挥事件，而只能明智地承受这些事件。——译注

突：

我至今能生动地忆起，弗洛伊德怎样对我说："我亲爱的荣格，请答应我绝不要放弃性欲理论。这是最本质的事情。瞧，我们必须使它成为一个信条，一道不可动摇的防线。"他非常激动，用父亲般的嗓音对我说这些话。"我亲爱的孩子，答应我这件事情，每个礼拜天都上教堂去。"我惊讶地回答说："一道防线——防御什么？"他答道："防御黑色的泥石流。"他踟蹰了一会儿后补充说："神秘主义的潮流。"……看来，弗洛伊德用"神秘主义"所指的，实际上就是哲学和宗教——包括正在崛起的当代灵学——所了解的关于精神的一切。

95

关于较早的1907年的那时会晤，荣格披露说：

最终，弗洛伊德对灵性的态度对我来说是极为值得怀疑的。无论在哪里，无论是在一个人身上或一件艺术品之中，都有灵性表现出来（在理性的而不是超自然的意义上）。弗洛伊德怀疑这一点并且暗示，灵性是被压抑的性欲。任何不能直接解释为性欲的东西，他都归

之为“精神性欲”。对此我表示反对，认为这一假说及其逻辑结论将导致对文化的毁灭性判断。因为要是那样，文化就会显得只不过是一场闹剧，是被压抑的性欲之病态产物。“是的”，他同意说，“事情就是如此，而且这正好是命运的祸根，对此我们是无能为力的。”……毫无疑问，弗洛伊德在感情上极度陷入了他的性欲理论。当他谈到这一理论，他的嗓音变得急躁，几乎是焦虑……一种奇怪的、十分激动的表情浮现在他的脸上……[3]

对于荣格来说，这样一种态度是不可接受的，因为这种态度是不科学的。他认为弗洛伊德放弃了自己正常的、批判的和怀疑主义的态度：

对我来说，性欲理论跟其他许多推测性的思想一样，只是一种神秘的学说，或者说只是一种未经证实的假说。在我看来，一种科学的真理是这样一种假说，它在某个时期内可能暂时是合用的，但却不应被视为一种永恒的信仰来保留。[4]

弗洛伊德的这一方面使荣格不可理解并且感到厌恶，然而今天我们非常清楚问题的关键所在。显然，弗

洛伊德对下述一点有着最强烈的信念：他真正的才能、他最隐秘和最珍视的自我形象，以及他真正的才能所肩负的使命，乃是要宣讲出关于不可言说的人之处境的真理。他把这些不可言说的东西视为本能的性欲以及为之服膺的本能的攻击性。“当我们不得不向人们说明的时候，他们不就会大吃一惊吗！”——1909年在纽约观望摩天大楼时他向荣格这样喊到。[5]真正“神秘的”东西是关于人之基本的被造性的任何谎言，是想让人成为至高无上的灵性的创造者，把人与动物从本质上划开的任何企图。这种自欺和自大的“神秘主义”深深植根于人的心灵之中，是一种沾沾自喜的社会化产物。它充斥所有的思潮、所有的说教，无论它们属于世俗还是宗教。很久以来情况就一直如此，以至模糊了人的真实动机。直到现在，精神分析学才独自对这一古老的面具发起攻击，并以建立在不可动摇的防线之上的相反信条对其给予了粉碎性的打击。唯有这样的信条才能施以这样的打击，因为自我欺骗这个敌人是如此根深蒂固、由来已久，又是如此地可怕。我们因而有感于弗洛伊德最初对荣格的恳求，也有感于他后期著作——如从本章引言所见——之严肃、精确和科学的揭示。弗洛伊德的一生是前后一致和完整的。

然而，我们今天也很清楚，关于上述信条，正如荣格和阿德勒最初正确地看出的那样，弗洛伊德是错误的。人并无内在的性欲和攻击本能。今天，我们了解了

更多的事情，我们的时代出现了新弗洛伊德主义；我们明白了，弗洛伊德执着地献身于对人之被造性的揭示，他是正确的。这反映了真正的天才的直觉，即使上述情感之特定的理智对应物——性欲理论——被证明是错了，仍然没有否定他的天才。人的躯体是“命运的祸根”，而文化则是建立在压抑之上的。这并非如弗洛伊德所想的仅因为人是性、快感、生命和扩张的追求者，而是因为人从根本上也是死亡的逃避者——根本的压抑是死亡意识而不是性。正如兰克一本书又一本书所揭示的，也正如布朗最近再次提出的，对于精神分析学之新的看法认为：“死亡压抑”是精神分析的关键概念[6]。这是关于人的被造意义，这是文化的基础，是一种对于人这种自我意识的动物特有的压抑。弗洛伊德看出了这一祸根，并且以他随时准备奉献的全部力量，把他的全部生命投入了揭示这一祸根的工作。然而，具有讽刺意味的是，他却没有找到这一祸根之精确的科学解释。

97 这就部分地向我们指明，为什么弗洛伊德一生都在关于人的动机之主要源泉这一问题上与自己对话。他执着于自己的工作，试图发现更清晰更惊人的真理，然而这真理却总是好象变得更为隐蔽，更为复杂，更难把握。我们赞美弗洛伊德，赞美他严肃的献身精神，赞美他撤消错误的意愿，以及对自身某些决断的具有典型风格的保留态度，赞美他始终坚持评价自己所喜爱的概

念。① 我们赞美他的含蓄、他的谨慎，以及他的怀疑，因为这些态度使他成为一个更为成熟的科学家，真实地反映出现实的无限多样性。但这种赞美却是出于另一种逻辑。他一生的扭曲有一个基本的原因：他从未干干净净地离开过性的信条，从未清楚地承认，死亡恐惧是基本的压抑。

弗洛伊德最大的厌恶：死的思想

用弗洛伊德的著作作为证据来追踪上述难题，会将我们引入极其复杂的问题之中。我们早些时候提到过，在其后期工作中，他离开了俄狄浦斯情结的狭隘性欲公式，更多地转向了生活自身的本质，转向了人之存在的普遍问题。我们可以说他离开了文化性的父亲恐惧理论，转向了一种自然恐惧理论。[7] 然而正是在这里他表现了犹豫。他没有直截了当地成为一个存在主义者，而是继续局限在他的本能理论中。

看起来，在弗洛伊德内心有着一种确定的厌恶。由于基本上不想深涉他的著作，因而我想通过一个关键的思想来揭示这种厌恶。这一思想在其后期工作

① 但是请阅读P.罗茨恩的洞见，他指出了弗洛伊德是以如何自信的态度来使用风格的。见《兄弟动物：弗洛伊德和托斯克的故事》（伦敦：A.莱恩，企鹅出版社，1970年），第92—98页。——原注

中占有最重要的地位，那就是“死亡本能”。对于我来说，一旦阅读了他在《超越快乐原则》一书中关于这一思想的导言，下述结论就不可避免了，那就是：“死亡本能”是修补他的本能理论或者称为力比多理论的一个企图，弗洛伊德不想放弃这一理论，但是，对于解释人之动机这一任务，这一理论当时已变得非常累赘和成问题了。它渐渐难以支持关于梦的理论诡辩，这种理论认为所有的梦甚至焦虑的梦，都是愿望的满足。[8] 本能理论也渐渐难以支持精神分析学的基本之主张：人是一种纯粹追求快乐的动物。[9] 同样，人的恐惧、人与自己及他人的斗争，并不容易解释为性欲和攻击性之间的本能冲突。如果认为激励个体的东西是爱欲、力比多以及寻求自身满足和扩张的原始生命力，那么情况就更是如此。[10] 弗洛伊德关于“死亡本能”的新思想具有这样一种作用：它赋予人之恶以更深刻的机体基础，使其不仅仅是与性欲相冲突的自我。他现在认为，存在着一种内在的指向死亡的冲动——就象也存在着一种指向生的冲动一样；据此，他可以用一种新的然而仍然是生物学的方式来解释凶暴的人之攻击性、恨，以及恶。也就是说，在他看来，人的攻击性产生于生之本能和死之本能的融合。死的本能代表了机体的死的欲望，不过，机体能够通过向外重新调整其死亡冲动而从中得到解脱。接着，死的欲望被毁灭的欲望所取代，人通过毁灭他人而战胜自己的死亡本能。因而，这里又产生了一个

98

简单的二元现象，它使力比多理论更为简洁，因而被弗洛伊德用作其主要的预见性工作之防线。他声称：人根深蒂固地属于动物动的王国。这样，弗洛伊德仍然能够保持对生理学、化学、生物学的基本忠诚，保留他对一种完全的和简单的还原主义心理学科学的希望。[11]

应该承认，通过讨论人怎样以毁灭他人来缓和死亡本能，弗洛伊德确实找到了人之死亡与人类自相残杀的关系。然而他由此付出的代价是不断把本能强行引入对人之行为的各种解释。我们又一次看到错误的解释与真知灼见的混和是怎样使弗洛伊德如此难以理解。他似乎始终不能达到真正直接的存在主义解释水平，一直不能以人对死亡的反抗——而不是人对死亡的内在冲动——为基础去确立人的连续性及其与较低等动物的差异。人之攻击性的可畏性，被爱欲所控制的动物在屠杀其他生物时的快感，本可以从他的理论得到甚至更为简单和更为直接的解释。[12]屠杀是一种生物之局限性的符号性解决，它产生于生物学层次（动物焦虑）与符号层次（死亡恐惧）两者在人这种动物内部的融合。正如我们在下一节将看到的，兰克对这一动力机制作出了迄今为止最为出色的解释，他认为："屠杀和牺牲他人减轻了自我的死亡恐惧；通过他人之死，人以死亡和被害者为代价赎到了自己的自由。"[13]

99

今天可以毫无风险地把弗洛伊德关于死亡本能的扭曲公式弃置于历史的灰尘之中。除非一位献身的预言家

为了在理智上保持其基本信条的完整性而付出巧妙的努力，这些公式再也不会显示出什么魅力。但是，我们从弗洛伊德关于死之难题的工作中所得出的第二个结论就重要多了。不管弗洛伊德怎样偏好他关于死亡、关于儿童的绝望处境、关于对外部世界的真实恐惧的思想，在其自身体系中，他仍然不必赋予它们以中心的位置。人根本上是快乐的追求者，弗洛伊德不必修改自己这一观点，而去说人是被吓坏了的、逃避死亡的动物。他只须指出：人无意识地携带着死亡作为他之生物性的一部分。把死亡视为"本能"的这一发明，使弗洛伊德能够把死亡恐惧——作为一个关于自我之神秘性的基本的人的问题——置于他的公式之外。他不必说：如果说有机体在其发展过程中自然地携带着死亡因素，那么死就会受到压抑。[14] 在这一表述中，死并非一个普遍的人之难题，远远不是那基本的人之难题，而是——兰克如此简洁地表述说——"从一个并非所望的必然性魔法般地转化到一个急欲达到的本能的目标。"兰克补充说："这一思想体系之令人安慰的性质，无论在逻辑上还是经验上都不是很站得住脚的。"[15] 他接着指出，弗洛伊德用"死的难题"代替了"死的本能"：

……甚至当他终于考虑不可逃避的死之难题的时候，他仍然试图依自己的意愿赋予它以新的意义，我们这样说是因为：他以死亡恐惧代

替了死亡本能。同时，他在别的地方——在不那么令人恐惧的地方——又抛弃了恐惧自身……〔他〕把普遍的恐惧变成了特殊的死亡恐惧（阉割恐惧）……〔接着又试图〕通过性的自由来治疗这种恐惧。[16]

100

直到今天，这仍然是对精神分析学的精采批判。兰克哀叹说：

只要一个人曾经执着于这种现象，他就不可能理解，一种关于死亡冲动的讨论，何以会以这种程度去无视普遍的和基本的死亡恐惧——就象精神分析文献所显示的一样。[17]

直到30年代后期和二次大战，在关于死亡恐惧的问题上，精神分析学的文献仍然完全是沉默的。兰克揭示说：精神分析疗法本来就不可能科学地治疗生和死的恐惧；不过正象它自己所论证的，它倒可以治疗各种性的难题。[18]

但是，与我们的讨论更有关联的问题是：死亡本能的发明是否从弗洛伊德对于现实的个人态度中揭示出了什么东西。兰克认为确是如此。他提到了死亡本能的"威胁性"的本质——人们必然断定，这威胁性并非仅就弗洛伊德的系统理论而言的。另一位作者也认为，死作

为生的一种自然目标的思想，极有可能带给了弗洛伊德某种满足。[19]因而，我们下面要讨论弗洛伊德的个人性格以及有可能从中得出的启示，特别是有关最根本和最令人害怕的人之问题的启示。

幸运的是，多亏E.琼斯心怀敬爱之情的传记性工作，我们有了关于弗洛伊德其人的出色描绘。我们了解了他终身的偏头痛、他的口腔癌、前列腺病、便秘以及对雪茄的酷爱等等。我们了解到他对身边的人是如何心存疑虑，他怎样希望别人忠于他，承认他作为思想家之长者和他的优先地位。我们也了解到他对阿德勒、荣格以及兰克这样的离异者是如何地偏狭。例如，他对于阿德勒之死的评价绝对是讥诮和刻薄的：

101

> 对于在维也纳郊外长大的一个犹太男孩，死于阿伯丁（Aberdeen）本身就是一种足够离奇的经历，也是对他走得太远的一个证明。对于他作为反精神分析学家的工作，世界的确给予了丰富的报酬。①

① 琼斯的传记是特别为了描述他心目中的英雄形象而写的，它以其所有可信赖的丰富细节对弗洛伊德作了描述，然而今天普遍认为，这本传记很难作为关于弗洛伊德其人的盖棺论定。弗罗姆在《弗洛伊德的使命：弗洛伊德人格和影响之分析》一书中极为尖锐地表明了这一点。最近罗茨恩运用更多的其他发现重新检查了琼斯的记载，并为我们提供了关于弗的较为全面的“人”的形象。请参考他的重要著作《兄弟动物》，特别应该把弗洛伊德对托斯克的评论（第140页）与此处对阿德勒的评论相比较。后面我们将更多地介绍罗茨恩对弗性格的洞见。关于弗洛伊德其人的另一出色描述，见于庞纳的优秀批评传记：《弗洛伊德的生活和精神》。

——原注

特别在其早年，弗洛伊德疯狂地工作。这种疯狂需要某种工作气氛——而弗洛伊德毫不犹豫地以自己的工作为中心，用一种确属父权式的方式建立了家庭关系。每次精神分析讨论之后，他都安排了午餐。在这种午餐上，他习惯于保持沉默，而又要求人人出席；如果有人缺席，他会用叉子向玛莎（Martha）示意询问此事。他女儿安娜（Anna）绝对专一和顺服的态度甚至使他自己也感到吃惊，因而他把安娜送去接受精神分析，似乎他并不了解自己在家庭中的伟大地位必然会使身边亲人惊讶而哑口无言。我们知道，如果他安排长时期的假期旅行，那么他宁愿选择兄弟也从不要妻子跟他一道。他自己的生活安排反映了他自己的使命感和历史宿命感。

这一切并无甚么特别之处，它们不过是有关一位伟人的有趣的闲话。我提及这些事不过想表明，弗洛伊德与别人相比既不更好也不更坏。看起来，他比大多数人有更多的自恋倾向，这要归因于他母亲的教养。他是他母亲高度关注的焦点，是母亲所珍视的希望。她母亲一生都称他为"我金子般的西吉"。他整个生活方式是他成长道路的戏剧性的结果。当然，正如他自己指出，母亲的态度给他以某种特殊的力量。弗洛伊德身患不治之症，以令人赞叹的冷静和忍耐力经受着可怕的痛苦。但是也

102 可以说，这真有那么了不起吗？有人曾向他赞扬F.罗森茨维格全身麻痹后所表现的勇敢的承受力，弗洛伊德回答说："除此而外他还能干什么呢？"这句话可以反过

来用于他自己，正如也可以用于所有为疾病所折磨的人。当然，弗洛伊德一心献身工作，严格限制镇痛药剂，坚持写作直到去世，但是西梅尔(G.Simmel)不也是身怀绝症坚持到底吗？他也拒绝使用药物，因为那会使思想迟钝。然而却没有人认为西梅尔具有一种特别强大的人格。自认为历史人物，这需要不同凡响的勇气。这种人的自我形象决定了他们对工作的献身，工作会使他们不朽。除此之外还有什么痛苦呢？我认为，公正的结论是：所有这一切几乎完全没有使弗洛伊德与常人两样。自我中心主义的弗洛伊德，在家中发号施令，让家庭围绕其工作和野心旋转的弗洛伊德，在人际生活中试图影响和控制别人的弗洛伊德，想得到特别尊敬和忠诚的弗洛伊德，不信任别人、以尖刻的语言打击别人的弗洛伊德——所有这些都说明弗洛伊德是一个常人，至少可以说是一个具有才干、方法和能力实现自己目的的常人。

但是，弗洛伊德几乎完全没有“急功近利”的味道，并没有浅薄地一头扎进生活之中。在刚才那些方面他是常人；但是在一个大的方面他却不同凡响，直接表现了他的天才：他具有极为优秀的自我分析精神，他揭开了自身压抑的帷幕，他终身都在试图说明自己最深刻的动机。前面曾经提到死亡本能对于弗洛伊德个人可能意味着什么，这一点是众所周知的。与大多数人不同，弗洛伊德意识到死是一个极富于个人性的和隐秘的难题。

他终身为死的焦虑所困扰，承认自己无时不刻不在思考死的问题。死对于人类的生存显然是不同寻常的，我认为正是在这一点上，我们可以对弗洛伊德特殊的现实取向，对他的一个特殊的难题，作出公正的探讨。如果从这里得到了某种线索，我们就能用以说明其工作的全部结构以及可能的局限。

弗洛伊德的经历似乎显示出与死亡之难题打交道的103 两种不同的方式。第一种可以看作是相当常见的强迫性方式，即一种巫术般的思想游戏。例如，他似乎终身都在考虑自己的死期。他的朋友弗莱斯（Fliess）与数字有着神秘的交道，弗洛伊德相信他的想法。弗莱斯预言弗洛伊德将在51岁死去，弗洛伊德相应地“认为，他较有可能在40岁以后死于心脏破裂”。[20]平安度过51岁后，“弗洛伊德接受了另一个迷信——他将死于1918年2月”。[21]弗洛伊德常常向他的学生谈到自己的衰老，谈到自己死期已近。他特别害怕死在母亲之前，想到母亲会听到自己的死讯，他感到恐惧，因为那会使她极度悲哀。他也害怕死在父亲之前。还在年少时，弗洛伊德就习惯于用“别了”给朋友们道别。

怎些理解这一切呢？我认为，这是一种相当常见的现象，是把握死亡难题的表面的方式。以上所有事例都可以概括为“形象控制的游戏”。弗洛伊德对母亲的考虑似乎是明显的转移和合理化：“我的死不会使我害怕；使我害怕的是，我的死将会使她悲痛。”死后的虚

空使人恐惧，人不容易承受这种恐惧；但人 以承受他人对自身之死的悲痛。人紧紧抓住他人的形象，代替对自身——作为正在走向死亡的对象——失落之赤裸裸的恐惧的体验。弗洛伊德上述言行的本质是十分明显的。

然而，弗洛伊德对于极为含混复杂的死亡难题的反应却另有一面。据他的传记作家琼斯所说，弗洛伊德周期性的受到焦虑的袭击。在这种袭击中，焦虑集中体现于对死亡和铁路旅行的真正的畏惧。[22]当死亡恐惧袭来之时，他会产生关于自身之死和诀别场面的幻觉。[23]与关于死亡的强迫性的、巫术般的思想游戏相比，这是极为不同的事情。在这里，弗洛伊德似乎摆脱了自身之死的思想压抑，并以充分的情感焦虑作出了反应。当然，对火车的焦虑有一种轻度的转移作用，但正如琼斯所说，并没有到恐怖症那样不可控制的程度。[24]

104 通过这一推测，我们马上看到了各种问题之所在。面对着文字的媒介而不是活生生的人，我们不可能对上述那些事情有真正清楚的了解。而且，我们恰好不知道，大脑与情感的相互作用如何，语言在与现实和压抑打交道时可以达到怎样的深度。有时，在意识中承认某种思想，完全就是生动地体验这一思想；而在另一些时候，甚至认同一种深刻的焦虑，可能也并非是对这种焦虑的实际体验，至少不是深刻的体验，不是对令他人苦恼之物的体验。精神分析学家谈论焦虑而不带感情，承认死亡焦虑而又没有某种较深层次的体验，这可能

吗？死亡和诀别的幻觉能够与死之真情实境中绝对无力的感觉一样深刻吗？甚至对于最深刻的焦虑，在什么程度中可能产生部分的合理化作用呢？或者，这些关系是否随着生命的不同阶段以及所经历的压力而变化？关于弗洛伊德的这些问题不可能有清楚的解答。关于他对死亡难题的不同反应方式，琼斯自己也大为迷惑不解——一方面，是焦虑的袭击；另一方面，是英雄主义的等闲视之。琼斯力图理解这些方面，他认为：

> 弗洛伊德总是以完全的勇气面对生活中任何一种真正的危险，这表明，对死亡的神经症的畏惧，必然比表面上有着更多的含义。[25]

一个人可以象弗洛伊德那样直面一种已知疾病的真实危险，尽管这并非是必须的。疾病给人一个对象、一个对手，给人以据之振作勇气的某物。疾病和走向死亡的过程还是一个活生生的卷入过程，但是完全消失到忘却之中，在世界上留下一个虚空，却完全是另一回事。

然而，琼斯的描述提供了关于弗洛伊德的真正线索。我认为，这是因为琼斯指出了：死亡的事实和死亡的证实之间是有差异的。人的整个生命是一种方式或描述，人试图据此反抗被忘却的命运，以符号的方式超越死亡；因而人常常接触不到其死亡的事实，因为他能够将死亡包围上一层更大的意义。以这种特征为基础，我

105

们就能对弗洛伊德的死亡焦虑作出一些可理解的讨论，通过弗洛伊德之更大型的生活方式所提供的线索，而不是通过对其思想情感如何联系的徒然的推测，我们可以努力去现那发使他苦恼的东西。

弗洛伊德的第二个大厌恶

关于弗洛伊德对现实的态度，最引人注目的事情看来是，他和许多人一样，也有着深深的妥协性或者说让步性。他不会向环境或他人屈服。他努力保持自己的重心，既不放弃自己的重心也不让它有所漂移——从他与自己的学生和离异者以及外界威胁的关系中，可以清楚地看到这一点。纳粹占领期间，他的女儿对他们为何不自杀感到不解。对此，弗洛伊德极富个性地回答道："因为这正是他们想要我们去干的事情。"

但是，弗洛伊德关于妥协有着矛盾的感情。许多线索表明，他对此并不十分严肃。他在1918年2月所说的一番话是很典型的。这是他为自己预定的死期，然而却安然渡过了。他说："这表明，可以寄于超然之物的信任是多么可怜。"[26]这是一个有力的例子，它表明，在更大的规律和力量面前，人对待妥协或让步的事情可以怎样玩世不恭；不过在这里，玩世不恭只是在头脑中不诚实地进行的，而在情感上仍同时保持着距离和

不妥协。然而另外一些报道表明，弗洛伊德对妥协性所持的不严肃态度不仅仅是思想上的问题，他实际上是急于转移自己的重心。在一次关于灵魂现象的讨论中，琼斯说："如果漂浮在虚空中的精神过程是可信的，那么天使也就是可信的。"这时，弗洛伊德以这样的评论中断了讨论："完全如此，甚至仁慈的上帝（der liebe Gott）。"琼斯指出，弗洛伊德的话是以戏谑的、略带点迷惑的语调表达出来的。然而，主人对引出了上帝信仰问题却没有表示坚决的否定，这显然使琼斯感到不解。他写道："……当时他的眼光中还有某种想要探讨的意思，而我却不很愉快地离开了，担心他还会讲出什么更严肃的话来。"[27]

106

另一次，弗洛伊德遇见一位已故患者的妹妹，她与死去的兄弟极为相似，这时弗洛伊德头脑中掠过这样的想法："果然如此，死者确能生还。"齐尔伯格在他有关弗洛伊德与宗教的重要讨论中，对这一插曲和弗洛伊德对超自然之物的整个矛盾态度作了下述评论：

> 尽管弗洛伊德告诉我们说，这一想法马上引起了一种羞耻感，但下述事实仍然是不可否认的：他内心有一种强烈的情感"倾向"，这种倾向时而象是一种迷信，时而象是一信仰，相信人在这个世界上其生理方面所具有的不朽性。

> 可以看出，弗洛伊德竭力反对他自身内部的某种精神倾向……他似乎一直处于探究和痛苦的内心冲突的状态。在这种状态中，实证主义的学者（意识的）和潜在的笃信者（无意识的）进行着公开的战斗。[28]

齐尔伯格接着得出了关于这些精神倾向的结论，他的结论支持我们的看法——弗洛伊德怀着情感上的矛盾，以妥协于超验的力量而自娱，他一直在这方面受到强烈的诱惑。齐尔伯格说：

> 这些倾向通过众所周知的扭曲和节外生枝的机制来维持它们自己，弗洛伊德自己曾把这种机制描绘为无意识和梦的特征。这种倾向采取了焦虑的轻微迷信的形式，采取了非自愿和非理性信念的形式——信奉一般行话所谓的唯灵论。[29]

换句话说，弗洛伊德在其性格所允许的可能范围内，表达了他的精神倾向，然而却并未被迫表明这种性格的基本的根底。他最有可能对普通迷信作出让步。我认为，这一结论已不只是仅以琼斯的报道为根据的争论了。然而，我们也看到了弗洛伊德本人令人信服地承认了这一点："我自己的迷信自有其根源，那就是被压抑

的抱负（不朽）……”[80]这就是说，它根源于超越死亡的严格意义的精神难题。这一难题对于弗洛伊德来说是典型的抱负的难题，是奋斗的难题，而不是信任或妥协的难题。

107　紧接着的合乎逻辑的和至关重要的问题是：那使得妥协或让步对于弗洛伊德来说如此矛盾、如此困难的东西是什么呢？同样一个原因还使问题显得对每个人来说都是如此。妥协或让步就是使自己苦心经营的重心陷于崩溃，就是解除防御和人格保护层，就是承认自我满足能力的缺乏；而这苦心经营的重心，这防御，这保护层，这假定的自我满足，正是从童年到成年整个工程的目的。在这里，我们不得不回顾第三章的讨论：人为自己确定的基本任务是努力成为自己的父亲，对此布朗出色地谓之“俄狄浦斯工程”。神化热情是一种有力的幻想，它掩盖了人根本性的生物性的不满；或者说，人为了确保其生命的胜利而绝对地缺乏真诚，而这一点是以其自身能量为基础的。我们现在可以更有针对性地把这称为神化热情。没有什么被造物能确保生命的胜利，而人能却幻想达到这一目的。神化工程的情感冲突根源在于它所窥见的始终存在的现实威胁。人始终觉得自己从根本上说是孤弱无能的，但是他必须反抗这一点。父母总是投下阴影。那么妥协的难题是什么呢？它代表的不是别的，正好是对神化工程的放弃，正好是对下述这一点的最深刻、最完全的整个情感的认可：自己内部没有

力量去承受太多的经验。妥协就是承认，支持只能来自外部，而生命的理由完全只能来自某种自我超越的蛛网。在这种蛛网中，人同意把自己悬搁起来——象摇篮中的孩子，渴盼着母亲的轻声哄慰与徒然的、有条件的赞扬。

神化工程会让人重新回到摇篮，因而，很难让人承认它是一个谎言。果真如此，那么它就必然向人索取试图逃避现实的代价。这使我们进入了有关弗洛伊德性格的讨论的核心。现在我们可以更有针对性地讨论他对自身神化工程的实施，而且我们可以将这工程与他对威胁性现实的绝对反抗联系起来。我所指的当然是弗洛伊德的两次昏厥，它们代表了基本的反抗——在威胁面前拒绝保持意识或者说不能保持意识。在这两次事件中，一

108 位伟人完全失去了对自己的控制，其中必然包含了关于他生命难题的中心问题的关键信息。幸运的是，我们有着荣格关于这两次事件的第一手报道，我愿在此详加引证。

第一次昏厥（1909年）发生在不来梅，那时弗洛伊德和荣格正在赴美讲学的中途。荣格说，这次事件是由于他谈到“沼尸”而间接引发的：

我知道，在德国北部某些地区发现了这些所谓的沼尸，它们是史前期淹死或葬于沼泽中的人们的尸体。在那些沼泽的水里含有腐殖

醇，它消蚀了骨骼，同时却鞣制了皮肤，肤发因而得以完整地保存下来……

我曾阅读过有关这些沼尸的资料，因而在不来梅忆起了它们，但是却出了一点差错，把它们与这座城市里用铅室保存的木乃依混淆起来了。我对沼尸的兴趣引起了弗洛伊德神经紧张。"你为何对它们如此关注呢？"好几次他都这样问我，对此极为不快。在一次用餐时，我们又谈到了沼尸，这时他突然昏厥了。后来他对我说，他确信，所有这些谈论意味着我对他怀有死亡意愿。[31]

第二次昏厥（1912年）发生在慕尼黑的一次战略性会议上，这次会议使弗洛伊德有机会跟他的一些追随者相聚。荣格对这一次事件作了如下报道：

有人把话题转向阿美诺庇斯四世（埃赫那吞），①谈话的要点是，他对其父的否定态度导致他破坏了后者的纪念石柱。在他创造一神教的伟大功绩的后面，潜伏着一种与其父相关的情结。这件事情激发了我，我试图提出，阿

① 阿美诺庇斯四世：前1379—1362在位，属古埃及第十八王朝。
——译 注

美诺庇斯一直是一位有创造力的人和深刻的宗教家，他的行动不能用他对父亲的个人否定来解释。相反地，他保留着对父亲的光荣记忆，而他的破坏热情仅仅直接针对着亚蒙神①的名字，所到之处他都破坏这一神祇，同时开凿其父阿孟和蒂（Amon-hotep）的纪念石柱。此

108

外，别的法老却以自己的名字取代纪念碑或纪念石座上那些神圣的先辈们的名字。他们感到有权利这样作，这是因为他们都献身于同一位神。我指出，他们既未开创一种新的作法也没有开创一种新的宗教。这时，弗洛伊德滑下座椅，昏过去了。[22]

两次昏厥与弗洛伊德一般生命难题的关系

关于这两次昏厥事件，许多敏锐的弗洛伊德的研究者作出了各种各样的解释，弗洛伊德和荣格也作出了他们自己的解释。这个问题之所以吸引我，不仅因为它可能解开弗洛伊德性格之难题，而且也因为我认为它比其他任何事情都更能证实前五章所揭示的整个后弗洛伊德

① 亚蒙神：埃及主神，原义为司生殖之神。——译注

主义对人的理解。对一位伟人活生生的生活作出某种抽象，意味着获得了最清晰的理解。正是罗茨恩，他在自己最近杰出的解释中，揭示出了这两次昏厥现象的本质含义。[33]象兰克一样，罗茨恩明白，精神分析运动从总体上来说是弗洛伊德的与众不同的神化工程，这是他为了实现英雄主义，为了超越他的脆弱性和人之局限性的个人手段。我们在后面几章将会看到，兰克向人们表明，真正的天才总会拥有一个别人所没有的巨大难题。他只能从他的劳作挣得自己作为一个人的价值，这意味着他的工作负有重望，必须帮助他证明自己的意义。"证明意义"对于人意味着什么呢？它意味着通过获得不朽的品质而超越死亡。天才重复着儿童自恋性的自大，他幻想通过"具体"的劳作去控制生死和命运。天才的出类拔萃也使他自己失去了根底。天才是不可预见的现象，他身上看不出来有任何不如他人之处。他似乎自发地涌现于自然，可以说有着最纯粹的神化工程：他确实是既无家底又无生父。正如罗茨恩指出，弗洛伊德

110 如此远离其自然家庭而翱翔，以至无疑会耽迷在自我创造的幻想之中："弗洛伊德经常产生这样的幻觉：他是没有父亲而独自长大的。"[34]罗茨恩极为出色地指出，如果人不能拥有自己的儿子，他就不能成为自己的父亲。自然出生的儿子们当然是不在考虑之列的，因为他们没有"天才的不朽的素质"。[35]这是一个完美的表述。因此，弗洛伊德创造了一个全新的家庭——精神

分析运动——这可以成为他的本能的不朽工具。在他辞世之后，这一运动的天才会为他确立永恒的记忆，在人们的头脑中为他确立永恒的身分，使他的劳作在人间永垂不朽。

但是，现在我们面临着天才之神化工程的难题。在一般的俄狄浦斯工程中，人内化了其以身相处的父母和超我——总的说来就是文化。但是天才却不能进行这种内化，因为他的工程是独特的，它不可能通过父母或文化达到实现。特别是，它是通过对父母的否定、对关系的否认以及对权利的放弃而产生的，是通过对他们所代表之物甚至他们本人的放弃——至少是在幻想中——而产生的。放弃那一切是因为它们似乎并不能导致天才的产生。因而在这里，我们看到天才有着他格外沉重的罪过感：因为他在精神上和生理上都否定了父亲。这带给他焦虑，因为现在轮到他自己是脆弱的了，他现在无可依赖，在他的自由中形只影单。正如兰克所说，罪过感是一种恐惧。

那么毫不奇怪，对于弑父的思想，弗洛伊德应该是特别敏感的。可以想象，弑父对于他是一个复杂的符号，其中包括由于在自身脆性中孤独不堪而引起的沉重的罪过感，包括对他作为父亲之身分的攻击，对作为其神化工具的精神分析运动的攻击——这实际上就是对他的不朽的攻击。一句话，弑父可以意味着他自己作为一种生物的无意义性。两次昏厥事件所表明的，正是这样

一种含义。1912年左右，精神分析运动的未来正在被提上议事日程。弗洛伊德正在寻找继承人，正是荣格，被他自豪地遴选为接班人，将要成为他的“孩子”，保证精神分析运动的成功和延续。弗洛伊德的的确确寄希望于荣格，后者在他生活中的位置是那么突出。[36]因而可以理解，单是荣格与这一运动的脱离，就可能引出弑父的复杂符号并象征着弗洛伊德的死亡，[37]这一点是完全合乎逻辑的。

111

第一次昏厥事件后，弗洛伊德指责荣格对他怀有死亡意愿，荣格无疑会觉得自己是无辜的，完全没有这样一种意愿。他说：“这种说法使他惊奇不已。”[38]对于他来说，这是弗洛伊德的幻想，不过这是些极为强烈的幻想，“它们是那么强烈以至可能导致了弗洛伊德的昏厥”。关于第二次昏厥，荣格说，当时整个气氛极为紧张。无论是否还有什么其他原因，弑父的幻想显然又在其中起了作用。事实上，当时整个午餐会见一直笼罩着敌对的气氛。这是一次战略性的会见，它面临着精神分析队伍分裂的可能。琼斯对1912年昏厥事件作了如下的描述：

……当时我们正要结束午餐……〔弗洛伊德〕开始指责两个瑞士人——荣格和里克林（Riklin），说他们在瑞士期刊上发表文章阐述精神分析，却未提及他的名字。荣格回答

说，他们考虑到这样作并无必要，因为事实早已是众所周知的了。然而，弗洛伊德似乎已预感到一年后的争端，他坚持自己的看法，我记得他把事情看得与个人声誉十分有关。突然，我们震惊地看到他滑倒在地板上昏过去了。[39]

荣格对他与弗洛伊德之间敌对气氛的优雅否认，以及对瑞士期刊为何不提及弗洛伊德名字的解释，是不那么诚恳的，很难说服人。甚至在否认怀有针对弗洛伊德的死亡意愿时，他也表现了他的竞争性。

我为什么要希望他死呢？我已经知道，他并未阻碍我的道路。他在维也纳，我在苏黎世。[40]

荣格一方面承认自己与弗洛伊德是师生关系，另一方面又企图确立自己的地位，与后者并驾齐驱。弗洛伊德当然能感到这是对他的独特地位的一种威胁，相当于子女的反叛。[41]荣格当时正在离异，与瑞士精神分析学派一道形成一种敌对的威胁。那么对于“父亲”及其所代表的一切，这意味着什么呢？当时的实际情况是，荣格对阿美诺庇斯四世创建埃及新宗教予以肯定，弗洛伊德正是在这时昏过去的——因为，那对于他整个一生

112

的使命性工作是一个威胁。在弗洛伊德的咨询室中，在最里面房间的醒目之处，挂着一幅关于斯芬克斯和金字塔的油画。这对于弗洛伊德既非一种浪漫的形象，也非考古学的爱好。埃及代表着人类整个神秘和黑暗的过去，它是精神分析的研究对象之一。[42]罗茨恩说，在20世纪的精神分析和古埃及学之间，在阿美诺庇斯从石柱上刮掉父亲的名字和荣格在瑞士期刊上的所作所为之间，存在着直接的联系。荣格确实在攻击弗洛伊德的不朽。

但是，这一攻击能为弗洛伊德所感觉到，却不一定为荣格所感到。显然，荣格对沼尸的谈论——正是它引起了弗洛伊德第一次昏厥——或许充分反映了他存在的焦虑。他耽迷于死亡的思想。可以想象，当时年轻的荣格正焦虑着美国的旅行，在他所景仰的一位人物面前谈论沼尸的问题，是因为想让这位思想家了解他的迷惑，后者或许会帮助他洞察沼尸、死亡和命运的神秘。我们还知道弗罗姆（他对荣格几乎不感兴趣）根据自己的诊断，认为荣格具有恋尸人格。以荣格在与弗洛伊德破裂时的一个梦为依据，弗罗姆相信，荣格确有着针对弗洛伊德的无意识的死亡意愿。[43]

然而，所有这些推测都与主题无关，因为我们谈论的是弗洛伊德自己的知觉和难题。从这种角度来看，在第一次昏厥事件中有意义的事情是：荣格对沼尸的谈论是由于他混淆了木乃伊和沼尸而引起的。因而，弗洛

伊德两次昏厥中的焦虑都与同一主题有关，那就是埃及和弑父。在1909年历史性的旅程上，同样重要的事情还有：荣格之应邀赴美讲学是因为他自己的工作，而并不一定与他和弗洛伊德的联系有关。他的确是一位公开的竞争者。

113 琼斯和弗洛伊德的解释

对于发生在自己身上的事情，弗洛伊德也试图作出自己的理解，考察这一点，将使我们更"深"地进入了弗洛伊德的知觉问题。关于第一次昏厥，琼斯与荣格的报道多少有些不同。琼斯认为，1909年事件的根本之处在于，午餐之间一场争论之后，弗洛伊德说服荣格放弃了对于忌酒的忠诚①，"紧接着"，弗洛伊德晕倒了。[44]后来1912年的事件中也发生了类似的事情。荣格和弗洛伊德之间本来存在着某种家族式的关系，一场出色的"父亲般的教导"之后，荣格变得"极为内疚，接受了弗洛伊德的全部批评"，并且"答应改正"。弗洛伊德极为兴奋，因为他又战胜了荣格。琼斯总结说，这两次事件的特征都是，弗洛伊德赢得了对于荣格的胜利。[45]

① 这意味着荣格放弃了对过去的老师布洛伊勒的忠诚。可参见弗罗姆：《弗洛伊德的使命》，三联书店，1986年，第58页。——译注

胜利和昏厥之间关系何在呢？只有通过弗洛伊德自己理论的天才，这一关系才能得到有意义的解释。我们在第四章看到，正是弗洛伊德自己发现了“败于成功”的思想，即当一个人真正达到了最高的胜利，常常就会感到一种无法减轻的负担，因为这意味着他在与父亲的竞争中赢得了胜利。那么，当弗洛伊德自己事后分析两次昏厥时，他无疑可以以一种探索和坚忍的诚实精神求助于他自己的理论。他解释说，在儿童时代，他常常希望他那尚是婴儿的弟弟尤利乌斯（Julius）死去，而尤利乌斯在弗洛伊德1岁7个月时果真死了，这给弗洛伊德留下了可怕的罪过感。琼斯评论说：

> 事情因而似乎是，弗洛伊德自己就是他称之为“败于成功者”的一个不那么极端的情况。他的成功是击败了一位对手〔荣格〕，而他对小弟弟尤利乌斯死亡意愿的实现，则是这种成功之最早的例子。人们由此会联想到弗洛伊德在阿克罗波利斯（Acropolis）上遭受的那次奇怪的昏厥，弗洛伊德81岁时把这次昏厥归因于他试图胜过父亲之不法意愿的实现。事实上，弗洛伊德自己也提到了那次经历同我们所讨论的反应类型之间的相似性。[46]

114

换句话说，对于包括自己父亲在内的所有竞争者的

胜利，唤醒了胜利的罪过感，触发了无能力承受的反应。为了理解焦虑的影响以及人为什么会昏厥，我们必须首先理解：在弗洛伊德的世界观中"胜利"意味着什么。从经典的俄狄浦斯情结动力学中，我们找到了对这种胜利的解释。胜利的"奖赏"当然是被孩子渴慕的母亲，而对父亲的胜利同时也意味着弑父。如果孩子失败了，报复将是可怕的；如果他取得了胜利，罪过感将是压倒一切的。

那么，经典的俄狄浦斯情结确实无可怀疑地解释了胜利恐惧的某些情况，但是，弗洛伊德后来却——至少对于他自己——放弃了僵化的性欲难题动力学。他在后期坦率地承认，他不情愿超过他父亲，因为他对父亲怀有深深的崇敬感。[47]这就是琼斯所提到的在阿克罗波利斯上袭击他的昏厥的含义。今天某些作者提出，"崇敬"这个词可推测为弗洛伊德对其父之另外一些感情的委婉说法：父亲的软弱的确使儿子感到烦恼，它影响了弗洛伊德自己的力量，由于这一原因，当他瞻望成功之时，便感到威胁和焦虑。

这样，要解释胜利对于弗洛伊德的无法承受性，我们就有了更广阔和更具存在主义意义的基础。19个月的弗洛伊德何以能如此精确地分析自己的经验，从而责备自己的嫉妒和邪恶愿望，认为它们导致了弟弟尤利乌斯之死。对于这一点，已有两代研究者提出了怀疑；甚至弗洛伊德自己也在他自己的理论著作中对这种水平的意

识感到奇怪。他说：那么小的孩子，要嫉妒自己的弟妹几乎是不可能的。琼斯记录了这一切，但显然他也不能从中得出什么意义。[48]

琼斯说，弗洛伊德对自身昏厥所作的“败于成功”的分析被这样的事实所证实：每次昏厥之际都发生了关于死亡意愿的争论。这完全属实，但也并不完全象弗洛伊德所说的那样，是与胜利的力量相联系的。极有可能，弗洛伊德又在犯一个常犯的错误：企图过分精确地把握住实际上是一个复杂符号的东西，或一个比表面上大很多的难题。我指的当然是经验之不可承受的感觉、115 被卷进远非自己所熟悉的领域的感觉，以及缺乏力量维持自身高级地位的感觉。这种感觉正是两次昏厥——必须特别考虑到荣格的在场——的特征。有理由认为，弗洛伊德身上的重荷不限于对荣格的反应。不管怎么说，他让自己承担起了一场打倒偶像的人类思想运动，他的对立面是各种各样的抗争、敌意、拒绝和否定，是各种各样被人类看得如此神圣的“精神性的”（“神秘的”）意义，以及各种各样的其他头脑。那些头脑思考着那样一些崇高的思想，坚持着被如此广泛信奉的真理，在各个时代都得到如此普遍的支持和声援。面对这一切，弗洛伊德机体的最深层次确有资格感到难以想象的重荷，并在快感的迷茫中被这重荷所压倒。难以想象，如果没有超人的力量，人将怎样去支撑所有那些高级的事物，又怎样直面所有那些非个人的、历史的、同时却又是个

人的、具体的以及生理性的超越：金字塔、沼尸，以及自己创建的宗教！这就好象一个人全部的机体都在呼叫："受不了啦！我没有力气了！"应该承认，荣格强有力而高大的形象，作为一个有独创性的思想家，以独立的甚至是论战和对立的姿态的出现，给以上所有一切更增添了格外的分量；然而荣格的具体存在仅仅是普遍的力量难题之一个方面。在这种意义上，对于弗洛伊德来说，甚至对荣格的胜利也只意味着把精神分析运动的全部重量勇敢地放在自己一人的肩上。我们看到，"败于成功"的洞见虽然与弗洛伊德自己特殊的动力学并不相符，然而却多么恰当地解释了弗洛伊德自己的两次昏厥。

神化过程中的情感冲突

我们整个讨论的关键，包含在弗洛伊德某次对阿伯拉罕（K.Abraham）所作的承认之中。他承认，孤弱是他永远最憎恨的两件事情之一（另一件是贫穷——因为贫穷意味着孤弱）。弗洛伊德憎恨孤弱，并与之斗争；而面对经验时彻底孤弱的情绪感觉又是他不能忍受的，因为它使弗洛伊德试图控制的依赖性[1]达到了顶点。116 人的这种连续的自我形式（continued self-shaping）

① 参阅弗罗姆：《弗洛伊德的使命》，三联书店，1986年。——译注

强行进入了弗洛伊德的领导地位，必然消耗了巨大的能量。如果弗洛伊德从第二次昏厥渐渐醒来之时耳边响着这样的声音："死必然是多么甜美啊！"那么这确实一点儿也不奇怪。[60]没有理由怀疑荣格关于当时的情景的报道：

我扶着他时他已半醒过来，我永远忘不了他投给我的眼光——就好象我是他的父亲。[61]

卸下自我把握、自我形成的生命之巨大负荷，放松对自己重心的控制，在更高的力量和权威面前不加抵抗地放弃自己，那必然是多么甜美啊！如此一种放弃是怎样的快感啊：舒服、信任、胸中和肩头的松弛、心中的光明，以及某种更强大更正确的东西是支撑着自己的感觉。由于自身独特的难题，人是唯一如此的动物：他可以愉快地拥抱深沉的死亡和长眠，哪怕他知道那意味着虚空和忘却。

但是，这里存在着情感冲突，弗洛伊德象我们所有人一样，也陷身于这种情感冲突之中。的确，信赖地把自己与父亲或父亲的替代物或伟大的天父融为一体，就是放弃神化工程，就是放弃成为自己父亲的企图。而一旦放弃，你就消失了，你的命运就不再属于你自己，你将永远是一个孩子，在长者的世界中过着孩子的生活。如果你试图把你自己的某些东西，把你自己某些独特新

颖、具有世界历史意义和革命意义的东西带进你的世界，那么那是什么样的世界呢？这就是弗洛伊德为什么要冒失去整个身分的危险反对妥协的原因。他在织自己的网，他怎么能让自己悬在别人的网中呢？正是兰克，他比任何人都更清楚地理解了困扰着那样一些人的难题，这些人不过是凡胎肉体，但都被加上了天才的工作重荷，他们到哪里去为自己大胆而完全的创造寻求支持呢？我们在下一章将看到兰克的观点，此处已经很清楚，弗洛伊德选择的道路，是通过把他自己的工作和自[117]己的组织——精神分析运动——当作一面镜子，**来反映他自己的力量**，以此实现他的神化工程。前面我们说过，神化工程是一个谎言，它肯定要付出自己的代价；现在我们明白了，这是一种情感代价，这种情感总是同时携带着承认孤弱的依赖性之诱惑以及对这种承认的反抗。人的生活摆脱不了某种不可言喻的定命。[1]

在弗洛伊德与弗莱斯15年的关系中，上述观点得到了进一步的支持。布罗姆（Brome）同意这样一种意见：弗洛伊德和弗莱斯之间是一种情感的关系，其中的情感比过去任何传记作家所认可的都更为有力。他引证

---

[1] 弗罗姆在他关于弗洛伊德人格的重要讨论中，也把注意力放在弗洛伊德内心的孤弱和依赖性上面；琼斯也确信这一点。但在我看来，弗罗姆把上述孤弱和依赖性过分强调为童年弗洛伊德与母亲关系中一种情感冲突的反映，而我则倾向于把上述内在的孤弱和依赖性看作一种普遍现象，反映了弗洛伊德独特的英雄抱负和相应的独特的重荷。见弗罗姆：《西格蒙德·弗洛伊德的使命》，第五章。——原注

了弗洛伊德自己关于对弗莱斯之深深的，“朦胧的”感情的承认。然而，照此引证，那么，若干年前弗洛伊德从与弗莱斯的关系中所产生的症状跟他从与荣格的关系中所产生的症状之间的相似性，就不仅是巧合，这两次事件都发生在1912年会见的同一家旅店的同一间屋子里。在较早的那一次，症状没有那么强烈，而且针对的并非是一位强有力的挑战人物，而是病弱的弗莱斯。当弗洛伊德分析这一点时，他说：“从根本上说，事情中有着某种不可控制的同性恋的感觉。”琼斯报道说，弗洛伊德好几次指出“他的天性中女性的方面”。[52]

尽管弗洛伊德的自我分析具有非凡的真诚，对此我们仍然不得不持怀疑的态度。任何人都可能具有特殊的同性恋冲动，弗洛伊德并无必要保持例外。然而，当了解到弗洛伊德终生倾向于把含糊而焦虑的感觉归结为特殊的性的动机，我们就有权利假定：他的“不可控制的”欲望，只不过代表了各种依赖性需要中的情感冲突。琼斯自己也在对弗洛伊德性格的评价中考虑了同性恋的问题，我认为他的考虑是恰如其分的。琼斯说，这是弗洛伊德身上的依赖性的一个内在成分，这种依赖性使弗洛伊德在好几个问题上迷失了自己，例如：他对某些人——如布吕尔（Breuer），特别是弗莱斯，还有荣格——评价过高。琼斯走得很远，以至认为这方面的问题根源于“自信心的某种损害”。[53]当然，弗洛伊德

118 厌恶自身天性中的这一方面，而欢迎自我依赖，这种自

我依赖是通过揭示部分“同性恋”依赖的软弱性而获得的。1909年10月6日他对费伦奇写道：他已克服了他在弗莱斯面前的被动性，他完全不再需要去揭示自己的人格了：

> 自从弗莱斯的问题以来……这种需要现在完结了。一部分同性恋的精神专注已经消退，并且被用来扩大我的自我。[54]

问题就在于自我。它独自给予了自我控制力，给予了获取一种确定的行动和选择自由的能力，最大可能地形成一个人的命运。今天我们普遍把同性恋看作关于不适性、关于含糊的身分、关于被动性和孤弱性的难题——一句话，看作一种无能：无力取得面对生活的有力位置。在这种意义上，琼斯谈到弗洛伊德内部一种自信心的损坏是正确的，因为弗洛伊德向作为有力人物的荣格和软弱的弗莱斯都表现了这种自信心的损坏。在两种情况中，问题都在于一个人自身的力量被加上了额外的负荷。

另一方面，我们关于同性恋的现代理解，甚至达到了更深的层次——关于不朽和英雄主义的层次。在关于弗洛伊德以及关于一般天才问题的讨论中，我们已经涉及到这一层次。对这个层次，兰克曾作过出色的讨论。我们将要在第十章中谈到他的工作，但是，我们在本章

需要就涉及到弗洛伊德的地方对他略加考虑。我们曾指出：那真正天赋的和自由的灵性，试图绕过天生作为繁殖工具的家庭。由此出发，唯一合乎逻辑的是：如果这位天才严格遵循神化工程，他就会起而反对一个大诱惑，即绕过女人及其自身肉体的物种角色。可以假定这位天才是这样推理的：“我的存在并非是为了物种利益而被人当作生理性的繁殖工具；我的个体性是如此地完整和不可分割，以至我的肉体也包括到我的神化工程中了。”那么，这位天才可以努力与那些有天赋的年轻人交往，在心灵上繁殖自己，根据他自己的形象创造他们，把自己天才的灵性过渡到他们身上——这无异于从心灵到肉体竭力精确地复制自己。照此逻辑，妨碍一个人精神才华自由飞翔的任何东西，必然被视为是降低人格的。就男人的生理性而言，女人已经是一种威胁。避免与其交媾，只是一个小小的步骤。人用这种方式保护自己仔细圈定的中心，使其不被解体，不被含糊不清的意义损害。大多数男人都满足于通过避免婚外关系而牢牢把握自己的意义；然而与此相比，自恋甚至可以更多地保持自己的意义。

119

从这种观点看来，当弗洛伊德谈到“他天性中女性的一面”时，他可以说恰恰是出自自己自我的力量而不是弱点，他是以坚忍的决心在设计和经营他自己的不朽。众所周知，弗洛伊德41岁时就中止了与妻子的性关系，而且我们知道他是严格的一夫一妻主义者。他这一

行为应该说完全是其神化工程的一部分，是自恋性的自我膨胀：拒绝依赖女性肉体和物种命定的角色，努力把握和保持自身个体性的力量和意义。正如罗茨恩指出，他从弗洛伊德自己的话语中看到了弗洛伊德心目中的英雄：

> ……他是这样一个人，他的性要求和性活动降低到了不同寻常的程度，似乎一种高度的热望将他升华到人类的普遍动物需要之上。[55]

显然，弗洛伊德把他整个的热情都倾注于精神分析运动和他自己的不朽性之中去了。这两者就是他的“高度的热望”，这种热望有理由也包括一种精神上的同性恋，后者作为一种“动物性需要”对人并无威胁。

神化过程中的概念性冲突

到此为止，我们讨论了神化过程中的情感性冲突，但是事情也有着概念性的一面。正视和承认昏厥中的情感反应是一回事，而对这种昏厥作出理智的判断又是另一回事。弗洛伊德可以承认自己的依赖性和孤弱，然而他是怎样赋予他自身之死以意义呢？他只能从自己的神化工程即精神分析运动之内或之外对这一昏厥加以判

断。神化过程在概念层次上的冲突就是：人怎么能相信任何非人为的意义呢？我们确切知道的，仅仅就是那样一些意义。然而大自然却似乎毫不在意，反之，它甚至充满了对人之意义的恶毒的敌意；我们则竭力想把自身可信赖的意义带入世界，凭着它们去展开斗争。但是，人的意义是脆弱的、短命的：它们总是被历史事件和自然惨剧弄得虚幻不真。一个希特勒就能抹煞掉若干世纪积累起来的科学和宗教的意义，一场地震就可以否定上百万人生活的意义。人类的反应，从来就是力图在超然之物面前保护人的意义。如果不向更高级的某物呼吁，如果没有来自某种超验世界的某种概念来支持人生之意义，人最出色的努力似乎也完全是徒然的。由于这一信念必然包含了人的基本的恐惧，因而它不可能是抽象的。它必然植根于情感之中，植根于某种内在的感觉之中，即置身于比自己的力量和生命更强大更重要的某物之内，那就意味着安全。这就好象一个人在说："我的生命冲动在日渐衰退，我沉没到了忘却之中；然而'上帝'（或'它'）依然存在，甚至随着并通过我的生命之奉献而焕发出更伟大的荣光。"至少，对于个体来说，这种感觉在它最有效的形式中是可信的。

为了达到确切的英雄主义，一个人的生命必须走出去多远？这一问题显然使弗洛伊德极为苦恼。根据精神分析理论，儿童首先是通过维护自己的全能，其次是通过把文化伦理作为达到自身不朽性的手段，从而感到生

与孤独之恐惧的。随着我们的成长，这一可信赖的有代表性的不朽就成了一种重要的防御机制，以便使我们的机体在危险面前保持平静。要让人们走向战争是如此容易，其中的主要原因就是：人人内心深处都在为身边行将死去的人感到难过。人人都用幻想来保护自己，直接饮血捐躯。合乎逻辑的是：如果你是少数承认死亡焦虑的人之一，那么你就必然会对不朽的幻想提出质疑。而这正是弗洛伊德的体验。齐尔伯格断定，这一难题令弗洛伊德终身苦恼。他渴望光荣，期待着光荣，希望用这

121 光荣创造自己的不朽，因为“不朽意味着为许许多多素昧平生者所爱”。启蒙主义关于不朽的定义是：由于对人们的生活和理想所作出的贡献而永远活在人们心中。

但是问题在于：这完全只是“此岸的”不朽。因而，弗洛伊德必然感到极大的苦恼。在他关于不朽的见解中，充满了“严重的冲突甚至分裂”。[56]还在早年他就告诉未婚妻说，他已毁掉了全部来信。他并且以讽刺和胜利的语调补充说，在他离开这个世界之后，他未来的传记作者将难于找到有关的资料。到了晚年，他又就自己的信件问题告诉弗莱斯，如果这些信件落到他自己而并非某个学生手中，他就要毁掉它们，而不让“所谓的后代们”得到。齐尔伯格似乎认为，在对不朽的渴望和咒骂之间的这种摇摆，反映了弗洛伊德思想中不幸的极端化倾向；然而在我看来，这种摇摆更象是他在魔术般地游戏现实：你害怕此岸的生命可能没有价值，可

能没有任何真实的意义，于是你专门咒骂你最渴望的东西，以此来缓和焦虑，但内心深处却痛苦不堪，暗暗怀着强烈的期望。

一方面，你把精神分析学作为你的私人宗教，作为你自己通向不朽的大道；另一方面，你又如此独特和孤独，对这个行星上整个的人类事业表示怀疑。在这同时，你又不能放弃你自己关于不朽创造的工程，因为宗教关于不朽的许诺是一个纯粹的幻想，它只适合于儿童和大街上那些轻信的人们。就这样，弗洛伊德遭受着可怕的束缚，他向菲斯特（R.O.Pfister）承认：

> 可以想象，在几百万年前的三叠纪，所有的爬行类都为自己种族的发展感到极为自豪，并且追求着它们自己天才知道的什么壮观前景。后来，除了卑鄙的鳄鱼外，它们全都绝灭了。你可以反对说……人有精神作为武装，精神给他权利去思考和相信未来。精神的确是奇特的，关于它以及它与自然的关系我们了解得如此之少。我个人对精神有着充分的尊重，但是大自然有吗？精神只不过是大自然的一小部分，它其余的部分看来没有大脑也能够很好地发展。大自然真会让自己由于对精神的考虑而受到任何影响吗？
>
> 比我自信的人是可嫉妒的。[57]

当一个人工作的意义不过相当于恐龙消化、呼吸以及吼叫的声音——这些声音已经永远沉默了——他就很难继续迅速地推进自己的工作了。或者，他也可以拼命工作，以藐视大自然的冷酷无情。他甚至把语言和思想建成关于人自身处境的不可动摇的纪念碑，以此迫使大自然正视神秘精神的产品。正是这后一点，使人变得强大和真实——使他得以藐视宗教的幻想的舒适。人的幻想证明，人确实是盲目的。因而弗洛伊德必然认为，是他使得精神分析成为宗教的竞争者。精神分析的科学将确立道德世界的真实事实，可能的话，还将改良这一世界。这就是为什么精神分析学本身对于弗洛伊德是一种宗教——那么多权威性的思想家，从荣格和兰克到齐尔伯格和赖夫，都指出了这一点。

所有这一切都可以用另一种方式重新表述出来，那就是：用双倍的努力使神化的谎言成为真实，弗洛伊德因而得以藐视自然。齐尔伯格在他关于弗洛伊德和宗教的深刻评价中谈到了这些问题：

> 自从人开始了所谓"对自然的征服"，人就竭力把自己幻想为宇宙的征服者。为了确保自己征服者的支配地位，人掠走了战利品（自然、宇宙）。人必然会感到这战利品的创造者被屠杀了，或者他自己所幻想的对宇宙的支配权面临了危机。弗洛伊德对真实意义的宗教信

仰的拒绝，正好反映了上述趋向……因而毫不奇怪，在人本心理学领域，无论一个人——如象弗洛伊德——多么伟大，总是面临着关于自己的幻觉：总是不幸、孤弱、焦虑、辛酸，战栗不已地望着虚无，以可以想象的厌恶从“所谓的后代们”面前转身走开。[58]

齐尔伯格说，弗洛伊德“力图避免对他人的任何可怀疑的理智依赖，以及对人格化上帝的精神依赖，这种要求”使他陷入了一种僵硬的、几乎是唯我论的理智态度。[59]由于那些一个人不会或不能承认的东西，神化的谎言变得特别窘迫，人据之藐视自然的真理也随之受到损害。

123

荣格是会同意齐尔伯格的看法的。他在人格学的意义上概括了弗洛伊德的生命难题，这一概括在我看来是非常简洁和适当的：

弗洛伊德从未问过自己，为什么他不得不持续不断地讨论性的问题，为什么有关性的想法如此占据了他的头脑。他一直没有意识到，他的“单调的解释”表明了他对自己或者说他自身另一面的逃避，这另一面或许可以说成是神秘的。只要他拒绝承认这一面，他就绝不可能达到自身的和谐……

对于弗洛伊德这种单面性，人们是爱莫能助的。他自己的某种内在经验或许会使他的眼睛睁开。……他一直局限在他所能认识的那一面，因而他在我眼中是一个悲剧性的角色。他是一位伟人，此外，他又陷于自身魔鬼的掌握之中。[60]

成为自身魔鬼紧握之中的悲剧性角色，这实际上意味着什么呢？它意味着去把握巨大的才能，通过对神化工程之毫不动摇的确认，不顾一切地追求这种才能的表达。这种才能的诞生和形式，都是神化工程单独的赋予。为了表达自己的天赋，一个人必须要作一些事情，这些事情可以耗尽他的心血。他的人格和热情将变得与他的信条不可分离。荣格总结说，弗洛伊德“自己必然如此深刻地被爱欲的力量所左右，以至他实际上希望把这力量上升为信条……就象一位宗教的守护神”。[61]爱欲完全就是儿童机体中的自然力量，它不会让儿童安宁，它让儿童以被驱策的方式不停地前进，同时形成他的人格谎言——这谎言讽刺地许诺了被驱性的继续，只不过如今是处于幻想的自我控制之下。

结　论

我们完成了关于弗洛伊德的讨论，回到了最初的出发点。我们看到，他的两大厌恶——正如我们所称谓的——是相互联系的，而且事实上是二而一的。一方面，124 他不愿毅然离开他的本能理论，走向更具总括性的死亡恐惧思想；另一方面，他拒绝对外界自然的妥协，他不能对自己神秘的、依赖性的方面作出充分的表达。在我看来，上述两大厌恶之间的联系在于：他拒绝放弃神化工程，因为这种放弃将导致关于人之被造性的更成问题的观点。然而，这样一种观点是信仰萌发的土壤，或至少会把人刚好带到作为一种经验的现实而非幻想的信仰面前。弗洛伊德绝不允许他自己踏上这片土壤。在他内部，爱欲是本来较宽阔的经验地平线的一种狭窄化。或者，换句话说，如果想要离开弗洛伊德所认可的科学的被造性而走向宗教的被造性，那就必须用死的恐怖取代性的难题，用内在的被动性取代执迷的爱欲——被造物的驱力。正是这种双重的——内在情感的和概念的——妥协，使弗洛伊德感到难以应付，因为，正如荣格所理解和判断的，要作出这种妥协，那将意味着放弃他内心的魔鬼——他整个天才的独特的热情，那正是他奉献给人类的禀赋。

第 二 部

英雄主义的失败

对于丧失了勇气的人来说，神经症和精神病是一些表达方式。这是一种深刻的见解，任何获得了这一见解的人……将免于同那些灰心丧气的人一道，去穿越那通向灵魂中神秘处所的冗长旅途。

——A.阿德勒

127

第七章 人与人的符咒
——不自由的联系

啊，我亲爱的，对于任何孤独者，没有上帝也没有主人，生活的重负将是可怕的。因而人必须选择一个主人，选择一个超越于形式之外的上帝。

——A.卡缪[1]

……无力达到自由的人们，由于不能承受显现在他们眼前的神圣的恐怖，他们必然要转入神秘主义，必然要掩盖……那……真理。

——C.莱维[2]

多少年来，人们为了自己的愚蠢而责备自己——他们怎样把忠诚奉献给了这个人或那个人，他们怎样盲目地相信，心甘情愿地服从，等等。当人们挣脱了一个几乎毁了他们的符咒，并回头加以思考时，他们才会惊奇地发现这符咒竟是如此荒唐。一个成熟的人怎么会受到

如此的迷惑呢？其中的原因何在呢？我们知道，在全部历史中，民众总是跟随着领袖人物的——这是因为领袖人物魔法般的灵光，因为他们似乎比生活更为重要。表面上，这一解释是充分的，因为这一解释既合乎逻辑又真实地与下述事实相符：人膜拜和畏惧权力，并因而向拥有或实施权力的人奉献他们的忠诚。

然而这只触及到了问题的表面，而且也太实际了一点。仅仅通过算计自我利益，人并不会变成奴隶。正如高尔基所抱怨的那样，奴性存在于灵魂之中。在人之关系中必须加以解释的事情，就是拥有或象征权力之人的迷惑力。这样的人身上似乎有某种东西放射出来，把别人融进他的灵光之中。奥登把这种东西叫作“自恋人格（而荣格则倾向于叫作“曼纳〔mana〕①人格”[3]）的迷惑效果”[4]然而，人们实际上并不放射蓝色或金色的灵光。曼纳人格可以努力从眼中产生一线光芒，或在前额显现一道特殊的神秘化的印记，可以去形成一种习惯，一种把握自己的方式；但最终他仍属人类而并非新奇的事物，除了在特殊的赞慕者眼中，他实际上与别人毫无区别。曼纳存在于有情人眼中，其魅力存在于魅力的感受者心中。必须指出的是：如果所有的人都没有本质的差异，那么我们为什么要让某些人来点燃那全属浪费的热情呢？下面是一位马里兰州选美竞赛优胜者与西

128

① 人或物所体现出的超自然力量。——校注

纳特拉（一位在20世纪中期挣得了财富和声名的美国流行音乐歌手和影星）初次交谈后的自述：

> 我一心要见他。得到他的消息后，我的激动要5片阿斯匹林才能平息。在饭店里，我从屋子那一头看到了他，一阵骚动从头传到脚，难以抑制。在他星座般的头部周围有一圈光环。在他身上有什么我生平未曾见过的东西……我满怀敬畏与他一起坐下，不知道为什么说不出话来……头脑里空空如也。他是那么充满魅力……[5]

请想象这样一种科学理论，它能够揭示人的奴性的内部联系从而解释人的奴性；请想象，在为自己的愚蠢哀叹了多少年后，人至少已开始理解，他们为什么命中注定要被人迷惑；请想象我们已能够冷静而客观地推敲人格外壳的根源，一如化学家之分离元素。所有这些想象将使你前所未有地认识到精神分析学所具有的世界性和历史性意义，因为它独立地揭示了人格的神秘。弗洛伊德看到，接受分析的患者会产生出一种对于分析者其人特别强烈的依恋。分析者真正成了患者世界和生活的中心，分析者的形象甚至充满了他的梦境。整个说来，129 在这种迷恋中有着强烈的爱情因素，但是事情却并不限于女性。男性患者也会显示出“对医生同样的依恋，对

其品格之同样过高的评价，对其个人兴趣之同样的适应，以及对医生周围其他人同样的嫉妒”[6]。弗洛伊德认为这是一种奇异的现象，为了解释这种现象，他把它称作“移情”（transference）。患者把过去对父母的孩子般的感情转移到了医生身上。他把医生想象得过分高大，一如过去他们眼中的父母。他变得依赖于医生，从他那儿获取保护和力量，一如儿童把自己的命运跟父母连在一起，如此等等。在移情中，成人内心深处就象一个孩子，为了减轻自己的孤弱和恐惧，他将环境加以扭曲；为了自己的安全，他总是一厢情愿地看待和理解事物，就象在产生俄狄浦斯情结以前一样自动地、盲目地行动。[7]

弗洛伊德看到，移情正好是人基本的可示意性的另一种形式，它使催眠术成为可能。催眠状态同样也是在高级力量面前的一种被动屈服[8]，其中存在着移情真正的神秘性。总而言之，还有什么比催眠术更为神秘的呢？在催眠术中，成熟的人堕入一种暂时的、木然的状态，象自动机一样按陌生人的指令行动。似乎有某种真正超自然的力量在起作用，似乎什么人真有一种曼纳，能够叫别人陷入符咒之中。然而，事情之所以显得如此，仅仅是因为人无视他自身灵魂中的奴性。他想要相信，如果他失落了意志，那只是因为他人的缘故。他不会承认意志的失落只能归因于自己，归因于一种隐秘的渴望，一种准备响应他人指令的倾向。只要并且只有当

人不承认自己的无意识动机时，催眠术才是一种神秘。只有当我们否认自身天性中基本的东西，它才会使我们感到困惑。或许，我们甚至能够说，人们全都非常乐意为催眠术所迷惑，因为他们不得不否认存在着一个弥天大谎，因为这个大谎是他们全部意识生活的基础。这是自我满足的谎言，自由自在、自我决定的谎言，独立判断、独立选择的谎言。社会上关于吸血鬼的各种电影的持续流行也许能给我们以启示，使我们想到，我们身上被压抑的各种恐惧是何以容易表现出来：我们害怕失去控制，害怕无可救药地陷入某人的魔法，害怕不能真正支配自己。一副强烈的神态，一首神秘的歌，就可能使我们永远失去自己的生活。

130　　所有这一切，早在1909年就由费伦奇通过一篇基础性的论文出色地指出了。①在半个世纪之久的精神分析工作中，这篇论文一直没有得到很大的重视和发展。[9]

---

① 我知道，关于移情以及围绕移情的推广、修正和争论，已经产生了大量的文献；但是，要在这儿反映技术性的文献，就会远远背离我们的目的。我们将进一步看到一些关键的方式，其中，我们关于移情的理解将远远超出弗洛伊德和费伦奇。但是我不敢肯定，精神分析家们之间关于移情和催眠术等的精确本质的技术性争论，是否就大大增加了他们关于这些现象的基本理解。伯罗最初试图使移情完全成为一个社会学习的问题，后面将看到，这在我看来是一种明显的谬误。尽管后来库比和马戈林提出了争议，弗洛伊德对各种催眠麻痹生理学理论的轻视在我看来仍然是正确的。当然，关于移情理论最有意义的回顾是它在治疗中的运用及阐释，但这已明显超出了我的讨论范围。

——原注

费伦奇指出，对于催眠者来说，善于气指颐使，拥有高级的社会地位以及自信的风度是何等重要。当其发号施令时，患者有时会如遭“雷击”一般不知所措。患者除了服从，别无他路，因为催眠者通过其气指颐使的权威性形象，已赢得了父母般的位置，他“正好了解了那些吓唬和亲近的方式，这些方式的有效性已在成千上万年的父母和儿女关系中得到了证明”。[10]我们看到，同样的技术也被宗教中的信仰复兴主义者所运用，他们对听众一会儿尖声训斥，随之又施以嗓音轻柔的抚慰。于是人们发出夹杂着痛苦和狂喜的落魄号叫，投身于他们脚下，以赎取自己的灵魂。

既然儿童最终的目的是顺从具有绝对权力的父母，信奉他们，跟随他们，那么，与催眠状态中短暂的、幻想的回复到童年相比较，还有什么过程更为自然呢？费伦奇认为，催眠之所以使人感到舒适，是因为“在我们灵魂的最深处，我们仍然是孩子，而且终生如此”。[11]因而，通过一次理论的扫荡，通过对被催眠者自身内部先天的被催眠倾向的揭示，费伦奇就可以摧毁催眠术的神秘了：

131

> ……在与十分陌生的外界事物的生理性合作中，并不存在“施行催眠”、“放弃思想”这样的事情，然而却存在那样一些程序，它们可以发动无意识、前存在（preexisting）以及各种自动启发机制等等……按照这一概念，暗

示和催眠术的要求包含在关于各种条件的精心确定之中。在这些条件下，每个人内部都存在着盲目相信和无原则服从的倾向，但通常保持在压抑状态……可以无意识地转移到催眠者或暗示者身上。[12]

由于一个极为重要的原因，我将略略讨论费伦奇对催眠术秘密的揭露。

通过揭示人类心灵的普遍倾向，弗洛伊德心理学自身找到了通向普遍性、基础性和历史性心理学大门的钥匙。由于并非每个人都必然经历正式的催眠术，因而许多人就能够掩盖他们想与有力人物相融合的内在欲望。但是不管怎样，催眠倾向是普遍一致的，它导致移情的产生，没有人能够例外，没有人能否认日常生活中人们的各种移情表现。表面上它是不可见的：成人们投身于各种活动，看上去非常独立；他们自己扮演父母的角色，看上去十分成熟——而且事实上也是如此。如果他们仍然带有童年期对父母的敬畏感，带有无意识地和无原则地顺从父母的倾向，他们就不能胜任上述角色。但是，费伦奇说，尽管这些东西通常消失了，“附属于人之心理的需要依然存在；只不过有关父母的那一部分需要转移到了导师、上级以及各种有力人格的身上。那么普遍地流行的对统治者的屈从性的忠诚，也属于这种移情”。[13]

•

弗洛伊德关于群体心理学的伟大工作

对催眠问题的解决，以及对普遍的移情机制的发现，形成了一个理论背景。在这个背景上，弗洛伊德几乎是必然地对领袖心理学作出了有史以来最深刻的洞见，写出了他的伟大著作《群体心理学及自我分析》。这是一本不足100页的书，在我看来它或许是人所能写出的最有解放意义的小册子。弗洛伊德晚年写出了几本具有个人倾向和意识形态倾向的书，然而《群体心理学及自我分析》却是一本严肃的著作，它有意识地继承了一种久远的传统。早期的群体心理学家们试图解释，群体中的人为什么与羊群中的羊相似。这些理论家们提出了如象“精神传染”和“群聚本能”这样的思想。这些思想相当流行，但是，正如弗洛伊德很快看到的那样，对于人在群体中凭着自身判断和通感所作出的行动，这些思想绝没有作出真正的解释。弗洛伊德很快看到：这样的人只不过又一次变成了依赖性的儿童，盲目地遵从着发自他们内部的父母的声音，这声音由于领袖催眠的魔力而重新降临。他们在领袖面前放弃了自我，服从于领袖的权力，努力将其作为理想而与其保持一致。

132

弗洛伊德认为，与其说人是群居动物，倒不如说，人是被部落首领领导的一种游牧动物。[14] 仅此一点就

可解释“群体形成中强制性人格的秘密”。首领是一种危险的人格，人在他面前只可能保持被动的受虐性态度，只好放弃自身意愿。而单独与领袖相处，直视他的面容，“则似乎是一种危险”。弗洛伊德认为，单是这一点就足以解释有权者和无权者或少权者关系中的“寄生现象”。人有着“对于权威的极端热情”，并且“希望被无限的权力所统治”。[15]就催眠而言，领袖人物的主人人格正是具有这种特征。或者象费尼克（Fenichel)后来所指出的那样，人们有一种“被催眠的渴望”，这完全是因为他们希望回到魔法般的保护中，回到与至高无上者的共处之中，回到在父母的爱护下所享受的“海洋情感”中。[16]因而，正如弗洛伊德指出，并不是群体在人们中间产生了什么新的东西；只不过是群体满足了人们始终携带着的深植于内心的爱欲情感。对于弗洛伊德来说，这是保持群体团结的生命力。它的作用就象一种精神凝聚力，它把人们封闭在一种无头脑的

133 相互依赖中：领袖的磁力，为每个人意愿中对于领袖的罪过感所互补。

只要我们诚实地回忆起直视某些人的面容使人感到多么危险，或者，信任地沐浴于另一种人的权力之光中是多么幸福，那么，我们就很难指责弗洛伊德是在作精神分析的巧辩。弗洛伊德解释了凝聚群体的那种力量，因而表明了为什么群体不害怕危险。由于成员们有着英雄领袖的力量，由于他们认同于这领袖，因而他们并不

感到孤独、渺小和无助。自然的自恋作用是这样一种感觉：行将死亡的是你身旁的人而不是你。自然的自恋作用是通过对领袖权力的信任和依赖而得到强化的。无疑，第一次世界大战中有成千上万的人冒着枪林弹雨冲出战壕。可以说，他们在某种程度上正处于自我催眠状态。难怪人们不顾命运的捉弄而幻想着胜利：他们是否具有父母般的超然力量呢？人们一直在问，为什么群体是如此地盲目和愚蠢呢？弗洛伊德回答说：因为他们需要幻想，他们"总是用虚假的东西来掩盖真实的东西"。[17]这其中的原因我们是了解的。要承认真实的世界，的确太可怕了，它使人感到自己是一个渺小的、战战兢兢的动物，终会衰亡和死去。幻想改变了这一切，使人觉得自己在这个世界上具有不可缺少的重要性，并且在某种意义上是不朽的。如果不是父母给我们植入文化的神化的大谎，那么谁来传递这些幻想呢？大众盼望领袖们提供所需的虚幻之物，好继续幻想对阉割情结的胜利，并把这胜利夸张为真正的英雄的胜利。而且，领袖使人有可能得到新的经验，表达各种受禁忌的冲动、秘密的愿望和幻想。群体中的各种行为都是因为领袖的首肯而产生的。[18]人似乎又成了全能的婴儿，受到父母的嘉许，完全沉溺于自身；或者说就象置身于精神疗法之中，不会由于自身任何感觉或思考而遭到分析者的否定。在群体中，每个人似乎都是全能的英雄，能在父母的赞许中充分表达自己的欲望。由此，我们可以理解群

体行为中可怕的虐待狂。

这样就产生了弗洛伊德关于群体心理学的伟大工作，这一工作涉及到盲从、幻想和集体虐待狂的动力机制。弗罗姆最近特别注意到了弗洛伊德洞见中具有持续性的价值，这是对人之邪恶和盲目之批评的一部分。从一开始以来，这一批评一直就在发展和继续。从早期的《逃避自由》和最近的《人心》，弗罗姆发展了弗洛伊德关于需要魔法般的拯救者的观点。他给弗洛伊德关于自恋作用——作为人的根本特征——的深刻洞见注入了生命力。弗罗姆指出自恋怎样使人过高估计自身生命的重要性，又怎样使人试图贬低他人生命的价值。弗罗姆指出自恋怎样帮助人划出截然的分界线，去区分"喜欢我或属于我的人"和"外人或疏离者"。弗罗姆还坚持他所谓的"乱伦共生"的重要性。在这种情况下，当事人害怕与家庭分离而进入周围的环境，渴望置身于强大的力量之中。正是这些事情造成了"群体"、"民族"、"血缘"、"祖国"等等神秘的东西。这些感情一开始就包含在同母亲舒适融合的经验之中。弗罗姆指出，这些感情使人处于"母亲般的种族—国家—宗教之固着作用的牢狱中"。[19]弗罗姆是令人激动的作家，我不可能去重复或发展他那么出色地表述的东西。我们只能努力接近他，研究其洞见中的深刻真理以及这些洞见怎样出色地继承了弗洛伊德思想的本质，并把这些本质的思想用来分析今天的奴性、邪恶和持续的政治疯狂等问

134

题。在我看来，这是关于人之处境的积累性批判性思想的本真的路线。令人惊奇的事情是，自启蒙运动以来，对自由问题的思考所遵循的这一根本路线，只得到了很少的注意，科学家们所付出的连续性的工作也很少。然而，如果人学想要具有任何人本的意义，那么上述路线必须成为其理论和经验工作的主体。

弗洛伊德之外的若干进展

今天，我们并不会无原则地接受弗洛伊德关于群体动力学的所有论述，不认为它们必然是完美的。弗洛伊德理论的一个弱点是，他过分迷恋他自己关于“原始部135 落”的种族发生神话。弗洛伊德试图重建社会最初的起源，那时与狒狒相似的原始人生活在雄性首领的专制之下。对于弗洛伊德来说，人们对强有力人格的这种渴望以及敬畏，仍然是所有群体的基本行为方式。雷德尔（Redl）在其重要论文中指出，弗洛伊德试图用“强力人格”来解释一切，这是不符合事实的。雷德尔研究了许多不同的群体，发现强力人格占支配地位的现象，只发生在某些而不是一切群体内部。[20]然而他的确发现，在一切群体中都存在着他所谓的“中心人物”，他们由于自身的某些素质而维系着群体的团结。雷德尔强调的重心稍有不同，但基本上未触动弗洛伊德的理论。不

过这种强调重心的转移却允许我们对真正的群体动力学作更微妙的分析。

例如，弗洛伊德发现，领袖允许我们表达受禁的冲动和神密的愿望；而雷德尔也看到，在某些群体中，的确存在着他恰当地称作“无冲突人格感染力”的东西。一些领袖之所以对我们有吸引力，是因为他们不具有我们所有的种种冲突。我们赞赏他们处事的平静，而我们遇到同样的事情则会感到羞愧和自卑。弗洛伊德看到，领袖驱走了恐惧，让每个人都感到无穷的力量。相应地，雷德尔指出：领袖通常是这样的人物，他们敢于在人人自危的处境中“率先行动”。根据这一简单的事实，雷德尔改进了弗洛伊德的结论，他把上述现象出色地称为“率先行动的魔力”。这种率先行动可以是诅咒，也可以是性交或谋杀以及其他任何事情。正如雷德尔指出，按照事情本身的逻辑，只有率先承诺谋杀的人才是谋杀者，而其他人只是同谋。弗洛伊德在《图腾和禁忌》中指出：如果让整个群体来分担责任，那么对于个体来说是非法的行动则可被认为是正当的。然而也还有其他方式使这些行动被视为正当的，因为率先行动的人既冒了风险又承担了罪责。其结果的确是巫术般的：群体的每一成员都可以毫无负罪感地重复这一行动。他们不负责任，责任由领袖来负。雷德尔恰当地把这称为“先行巫术”。然而这种“巫术”的确不仅仅是为了减轻罪过感：它实际上转化了谋杀的事实。这一关键之点

启发我们直接进入了日常生活世界的群体转化现象学。

如果一个人仿效冒险的英雄，不带罪过感去谋杀，为什 136 么就不再是谋杀呢？这是因为事情变成了“高尚的攻击，而对于率先行动者则并非如此”。[21]换句话说，人通过参与到群体之中而重新处理了日常生活的现实，投之以神圣的光环——恰如在童年时代，游戏创造了拔高的现实。

这一系列鞭劈入里的词汇：“率先行动”、“无冲突人格感染力”、“先行巫术”等等，使我们有可能更细致地理解群体虐待狂的机制，理解那种彻底的冷静——群体就在那种冷静中冷静地杀人。事情并不只是“父亲许可”或“命令”，它意味着更多的东西：关于世界和他人的巫术般的英雄转化作用。这是人所渴望的幻想，正如弗洛伊德所说，这使得中心人物对于群体情感说来是如此有效的手段。

我不想在此重复或概括雷德尔论文的微妙之处，我只想指出他论述中最重要的内容，那就是：我们所谓的“人格的符咒”是非常复杂的，它所包括的内容比表面上要多得多。事实上，它可以包括除符咒外的一切东西。雷德尔指出，群体利用领袖来获得各种开脱，缓和冲突，获取爱情；甚至仅仅利用领袖来对付对立面——即各种攻击和憎恨的目标，这些攻击和憎恨把群体整个地拖入了常见的束缚之中（正如最近一部流行电影广告所说：“仅仅为了杀死他和替自己报仇，他们勇敢地跟

他下地狱。”）雷德尔没有越出原来的范围去重建弗洛伊德基本的洞见，而只是发挥和深化了这些见解。在他所举的各种事例中，最有启发意义的是，大多数“中心人物”的职能的确必然伴随着罪过感、赎罪感和毫不含糊的英雄感。对于我们来说，重要的结论在于，群体对领袖的利用有时很少考虑到领袖个人，而总是考虑满足他们自己的需要和欲望。拜昂（W.R.Bion）在最近一篇重要文章中[22]，甚至进一步发展了源于弗洛伊德的这一思想路线。他认为，领袖是群体的被造物，恰如群体是领袖的被造物。领袖作为领袖丧失了“个体的独特性”，正如群体作为追随者丧失了个体的独特性一样。领袖不比群体中其他任何成员有更多的自由，这完全是因为要想确立他的领袖地位，他必须首先反映群体的判断。[23]

这一切使我们苦苦思索：一般人即使在追随英雄，其本身却何以不是英雄呢？他只不过是在向英雄推卸自137 己的负担。他对英雄的追随是有保留的，并非坦诚的。著名精神分析学家希尔德（P.Schilder）已经观察到：人进入催眠状态是有保留的。他深刻提出：正是这一事实使催眠术不具有“深刻的严肃性，而这种严肃性是每一种真正伟大的热情的标志”。他因而把催眠术称为“懦怯的”，因为它缺乏“伟大的、自由的、无条件的服膺”。[24]我认为，这一特征化的描述，正好适用于描述群体行为中懦怯的“英雄主义”。这种英雄主义没有

任何自由气息和人的气慨。即使当一个人把他的自我与权威主义的父亲相融合，“符咒”仍然存在于他自己狭隘的利益之中。人们几乎把他们的领袖用作一种开脱之辞。当他们顺从领袖的命令时，他们总能保留这样的感觉：这些命令与他们关系不大，自有领袖对这些命令负责，他们是以领袖的名义去承担那些可怕行动的。卡内蒂（Canetti）指出了人们自觉纯洁的另一种情况，在这种情况中，人们把自己想象成领袖的暂时的牺牲品。[26]他们越是被领袖的符咒所迷惑，他们所承担的罪责越多，他们就越是感到那些过失并不属他们所有。对领袖的这种利用是如此巧妙到家，这使我们想起弗雷泽（J. Frazer）的发现：在古老的过去，部落经常把领袖当作替罪羊，当领袖不再能够满足人们的需要时，就会被处死。人们可以用许许多多的方式扮演英雄，同时又懦怯地逃避自己的责任。

例如，极少有人为曼森“家族”最近的“英雄诗”所感动。从以上讨论的群体动力学出发，我们就更能明白他们的行为何以会令人吃惊——这不仅仅是因为他们毫无理由的谋杀，而且还有别的更多的原因。如果人们试图从自愿的奴役中寻找英雄诗，那是没有什么可称道的。在这件事情上处于完全无意识的状态，必然是可怜的。举例来说，曼森“家族”中有一个青年男女的团体，他们一直保持着对曼森的受虐性的屈从，完全献身于他，把他视为某种神人。事实上，曼森正好符合弗洛

伊德关于“在上之父”的描述：他是权威主义者，对信徒要求甚多，并且相信高度严明的约束。他的神情紧张

138 而热烈，对于投身其咒语之下的人，他无疑投射出了一束催眠的灵光。他极为自信，甚而拥有自己的“真理”，并妄想夺取世界。对于信徒们来说，曼森的狂想就有如一种英雄使命，而他们则率先参与了这一使命。曼森使他们相信：只有通过贯彻执行他的计划，他们才能得救。这一“家族”异常亲密，性的禁忌是不存在的。成员可以自由交往，他们甚至毫无顾忌地以性为诱饵吸引新成员。所有这一切似乎表明，曼森身上结合了“自恋人格的迷惑效果”和“无冲突人格的感染效果”，每个人都可以无拘束地以曼森为榜样，用他的命令来消除自己的压抑——有时是通过性交，有时则是通过谋杀。“家族”的成员看来并没有为自己的罪过表现出任何忏悔、内疚或耻辱。令人们吃惊的正是这种表面上的“无人性”。然而，从群体人格动力学出发，我们的结论甚至更令人吃惊，那就是：在曼森“家族”这样的谋杀组织中，并不缺乏基本的人性。他们的行为之所以如此可怕，是因为他们夸张了我们都具有的各种普遍的人格特征。他们何必要感到罪过和忏悔呢？自有领袖为那些破坏性的行为负责。按照领袖的命令去破坏，这并不算谋杀，而是“光荣的英雄”。他们渴望为领袖的伟大光芒所服膺，实现领袖为他们提供的幻想，这幻想许诺他们去英雄般地改变世界。在领袖的催眠咒语之下，带

着自身英雄主义自我扩张冲动的充分力量，他们可以心安理得地杀人，而不必有什么畏惧。事实上，他们似乎感到他们正在给受害者以“恩赐”：他们把受害者纳入了他们的“光荣使命”，因而超度了这些受害者。正如我们从人类学文献中了解到的那样，受害者会变成对神、自然、或命运的神圣供奉。群体用被害者的生命换取了更丰富的生活，因而，被害者也就通过生命的供奉，以最高级的方式优先对世界作出了贡献。

那么，象曼森家族这样的谋杀组织，应该直接被看139作是巫术性的移情组织。遭受着内心冲突和罪过感折磨的、被动而空虚的人们，在这样的组织中挣得了廉价的英雄主义，真实地感到自己能够把握命运，左右生死。这种英雄主义之所以廉价，是因为它并非出自内心的呼唤，并非得之于自身的勇气。它与恐惧无关：样样事情都因循着领袖设计的幻想——领袖用幻想践踏着他们的灵魂。

更广阔的移情观

从上述关于移情的讨论，可以看到人在这个世界上所造成的大规模破坏的一个重要原因是什么。人并非生来就是冲动的破坏性动物，由于自认为全能和不可战胜，就要在周围留下垃圾和废物。人宁可说是一种战战兢兢

的动物，他拼命寻求保护和支持，力图以一种懦怯的方式来证明自己脆弱的力量。正因为如此，他才揪住世界不放。那么，领袖的素质和群众的困难是以一种自然的共生方式相互适应的。我对群体心理学若干改进和纯化所作的讨论是为了表明：领袖的力量依赖于他能为群众做些什么，而不只是他自身所拥有的魔力。人们把自己的难题加之于领袖，从而确定了他的角色和地位。领袖需要追随者，这跟追随者需要领袖是完全一样的；因为领袖把他在保持自身独立方面的无能，把他自己的恐惧和孤独，反过来给予了追随者。我们必须说，如果没有富于超凡魅力的天然领袖，人们就会创造这样的领袖，恰如在没有适当追随者的时候，领袖就会创造这样的追随者。如果我们强调移情中这种自然共生的一面，我们对移情问题就有了更广阔的理解，这种理解形成了我现在希望加以考虑的讨论的主要内容。①

---

① 现在，我们勾画出了群体和领袖之间简单共生现象的某些要点：在小心翼翼地继续这种描述的同时，我们不得不去揭示另外一面极为不同的问题。所有追随者的罪过感，并不那么容易为领袖的咒语所消除，无论领袖如何给自己委以巨任或如何貌似神灵。并非人人都能认同于领袖，也并非人人的罪过感都能如此轻易地加以克服。对于大多数人来说，如果他们冒犯了由来已久的和深得人心的道德规范，他们就会怀有深深的罪过感。然而，具有讽刺意味的是，正是这一点，把他们更深地推入领袖的权力之中，使他们更容易被领袖所影响和控制。

140

正如我们所看到的那样，如果群体在领袖面前表现出对奴役的渴望，领袖就会进一步深化这种奴役地位。如果人们试图摆脱由领袖引起的罪过感，领袖就会力图加之以更多的罪过感，并且

害怕收回撒在人们周围的不法之网。他之所以对群体成员施以真正强制性的控制，完全是因为后者在跟他一道从事违反道德的行动。这使他可以高高在上地利用他们的罪过感，把他们更紧地绑在自己的战车上。领袖利用人们的焦虑为自己的目的服务，在需要时，他甚至可以刺激这种焦虑；他可以利用人们害怕暴露、害怕被受害者报复的恐惧来进行讹诈，让他们保持驯服，进一步从事罪恶活动。在部分纳粹领导人身上，我们可以看到这种技巧的典型例子。犯罪集团和匪徒也总是利用同样的心理学：即通过犯罪活动本身彼此更紧地绑在一起。纳粹把这种关系称为“血盟”（Blutkitt），冲锋队滥用这种联盟。对于下级人员，集中营的服务机构忠实地执行了这种手段；在最高级的层次，特别对于那些才能突出、应加以训练但本身又不情愿者，这种手段也得到应用。这些人卷进了更多的邪恶罪行，这些罪行把他们与冲锋队不可分割地绑在一起，并且加予他们新的有罪的身分。（见L.亚历山大的杰出文章：《冲锋队的社会心理学结构》，载《神经病学和精神病学文集》，1948年，第622—634页）而且，由于纳粹的逐渐失势，以及受害者的数量的增加，纳粹领导人便利用受害者方面可能的报复来制造恐惧。匪徒之间的老勾当，如今被用来粘合整个民族。因而，可以作为某个希特勒或某个曼森之英雄使命而发端的东西，却由欺侮和威胁——外加恐惧和罪过感——来加以支持。追随者发现，他们不得不继续执行那些疯狂的计划，因为这成了他们在一个充满敌意的世界上生存的唯一机会。追随者不得不按领袖的意志行动，这是生存的先决条件。如果失去了领袖，他们也就失去了生命。他们不能就此罢休，而领袖也不允许他们中途离去。因此，德国民族一直战斗到柏林的毁灭。与此类似，曼森家族也在领袖的胁迫之下，团结一致，逃往沙漠，在那里等待世界的末日。我们由此进一步理解了，人们为什么在失败中也能保持对领袖的忠诚——就象埃及人之于纳赛尔：没有他，他们只会感到报复和毁灭的威胁；一旦接受了他的火焰的浸礼，他们就不由自主了。以上请参见E.克里斯：《匪徒的契约》，载《犯罪心理学疗法》，1942—1943年，第4卷，第441—454页；P.罗茨恩：《弗洛伊德》，第238—242页；T.W.阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯宣传方式》，载《心理分析与社会科学》，1951年，第298—300页；以及E.桑德尔：《家族：曼森的沙滩车攻击营的故事》（纽约，杜登出版社，1971年），特别见第146页、199页、257页。——原注

141　当弗洛伊德告之我们关于移情的渴望及其结果，他同时就揭示了追随者的难题和领袖的吸引力。但正是在这儿存在着问题。象在其他地方一样，弗洛伊德向我们指出了问题的症结，然而眼界却过于狭窄。沃尔斯坦简洁地指出："关于人为什么总会有着难题"，[26]弗洛伊德有他自己的想法；他的解释总是依赖于性欲的动机。人们在催眠术中如此容易接受暗示，这一事实对于弗洛伊德来说证明了催眠是依赖于性的。我们从别人那里感到的吸引力，不过是儿童从父母亲人身上感到的吸引力的另一种表现；然而现在，这种纯粹的性的吸引如此深刻地掩盖在无意识之中，以至使我们认识不到是什么东西真正激发了我们的迷恋。弗洛伊德就此发表了下述绝不会引起误解的看法：

> ……我们只好得出这样的结论：我们在生活中所付出的所有感情——同情、友谊、信任等等，都与性欲有着遗传上的联系，并且是通过其自身之性欲目标的削弱而从纯粹性欲中发展而来的，尽管它们会以作用于我们意识性的自我——知觉的各种形式表现出来。开始我们只知道性欲目标；精神分析却告诉我们：在实际生活中仅仅为我们所尊敬或迷恋的人，在我们的无意识心理中，仍然可能是我们的性欲对象。[27]

我们已经看到，这种性欲动机的还原主义，怎样早就给精神分析带来了麻烦，怎样从弗洛伊德的这一执迷开始，把一系列杰出的思想家引入了迷宫似的精神分析学。然而在其后期工作中，这种执迷并未给弗洛伊德自己造成太多的麻烦，他的还原主义变得能够解释更多的事情。同样的情况见于他对移情性屈服的强调，在这种强调中也表现出狭隘的性的倾向。1912年弗洛伊德认为：移情作用可以引起完全的服从这一事实，对于他来说"确定无疑"地证明了其"情欲特征"。[28]但是，弗洛伊德在后期越来越强调人之处境的恐怖，这时他谈到了儿童对一位强有力父亲的渴望。这位父亲是儿童"反抗陌生的至高无上的力量的保护"，这种渴望是"人的软弱"和"孩子般的孤弱"之结果。[29]但是，这一短语并不代表弗洛伊德对自己早期解释的绝对放弃。对于他142来说，"爱欲"不仅涵盖了特殊的性驱力，而且涵盖了儿童对全能和海洋情感的渴望，这种感情是伴随着与亲本力量的融合而产生的。这种看法推而广之，弗洛伊德的观点就同时显得既宽阔又狭隘。这种特殊错误和正确推广的复杂混合，使得精神分析理论中的真伪之辨成了一个艰巨的任务。然而，正如我们前面谈到兰克时所说的那样，如果象弗洛伊德后期那样强调外在自然的恐怖，则可以公允地被认为是在讨论普遍的人之处境而不是特殊的爱欲驱力。那么我们可以说，儿童寻求与父亲之全能的融合并非出于**欲望**，而是出于**懦怯**。这样我们

到达了一个全新的高度。移情作用会导致完全的服从这一事实，并未证明其“情欲特征”，而是证明了某种相当不同的东西，可以说，是其“真理”特征。阿德勒在弗洛伊德完成其后期著作老早之前就完全清楚地看到：移情作用根本上是一个勇气问题。[30]我们从兰克和布朗那里概括性地了解到，在我们关于人之热情的阐释中发挥主要作用的东西，必然是不朽动机而不是性欲动机。对于我们关于移情作用的理解来说，强调重点的这种重大转移意味着什么呢？它意味着一种有关人之处境的真正富有魅力而又不难理解的观点。

作为物恋控制的移情

如果移情与懦怯相联系，那么我们就能理解为什么这个问题把我们带回了儿童期。移情反映了儿童的全部企愿：创造一个将带给自己安全和满足的环境。儿童学习怎样利用环境消除焦虑，怎样在此基础上进行与环境的相互作用。然而在此过程中，移情不可避免地产生了：人一旦确立起自己的知觉-行动世界以便从根本上消除焦虑，人就从根本上歪曲了环境。这就是为什么精神分析学家总是把移情理解为一种退化现象，理解为盲目的、一厢情愿的、对自身世界的反射式控制。西尔弗伯格（Silverberg）给出了一个经典的精神分析学定

义：移情

> 标志着对外部环境实施完全控制的需要。
143 ……以其所有的多样性和多重性，……移情可以看作是人对现实的深刻反叛和以不成熟方式进行的顽强抵抗之持久的纪念碑。[31]

对弗罗姆来说，移情反映了人的异化：

> 为了克服自己内在的空虚和无能之感，〔人〕……选择了一个对象，以此为基础设计人自身所有的人之素质：他的爱情、理智、勇气等等。通过屈服于这一目标，人感到与自身素质的接触，感到强大、智慧、勇敢、安全。失去这一目标意味着有失去自身的危险。这种针对某一对象的机制，这种偶像崇拜，是以个体的异化这一事实为基础的，是移情的根本动力机制，它给移情提供了力量和强度。[32]

荣格具有相似的观点，他认为，某人的吸引力基本上

> ……总是试图把我们置于一位伙伴的力量之中，这位伙伴似乎兼备了我们自身不具备的所有素质。[33]

阿德勒的观点也是如此：

〔移情〕基本上是一种策略或战术，患者试图以此维持自己所熟悉的存在方式，这种存在方式依赖于一种持续的企图：剥夺自己的力量，并且把它交到“别人”手中。[34]

引证这些权威总的说来是为了两个目的：首先指出他们洞见中的普遍真理；其次指出这些真理所引出的那些巨大的问题。我们已经看到，移情并不是一种极度的懦怯，而宁可说是机体生活的巨大难题，是各种有关力量和控制的难题：我们需要力量以对抗现实，并使它为我们自身机体的扩张和实现过程服务。

选择一个人，与他一道去建立同自然的这种对话——还有什么比这更为自然呢？弗罗姆使用了“偶像”这个词，这是谈论上述问题的另一种方式。对于各种移情甚至包括“否定的”或“憎恨的”移情之功能，我们是这样理解的：它帮助我们在这个世界上确立我们自己，为我们自己的感情创造一个目标，哪怕这些目标是毁灭性的。我们可以用仇恨也可以通过屈服来确定我们基本机体的立足之地。事实上，仇恨给我们的力量更多，这就是为什么在软弱的自我状态中却可以看到更强烈的恨。问题的关键在于：恨也使别人显得比实际上高大。正如荣格所说：以抗拒、厌恶或仇恨的形式表现出来的移情之否定形式，首先将极大的重要性赋予他人……[35]。为了实现控制，我们需要一个具体的对象，我

144

们不顾一切地总要为自己寻找一个。在我们出于控制的目的而进行的对话中，如果没有所需要的移情对象，我们甚至可以把自己的躯体用作这样的对象，这一点正如萨斯（Szasz）指出的一样。[36]我们感到的痛苦，那些真实的或幻想的疾患，也给我们某种可与之联系之物，使我们不至于滑出世界，不至于堕入完全的孤独和空虚的绝望。一句话，疾患就是一种对象。我们让自己的躯体成为一个似乎能给我们提供某种支持的朋友，或成为一个以危险相威胁的敌人；至少，它使我们感到真实，并给我们一点把握自身命运的能力。

以上一切已使我们能够得出一个重要的结论，那就是，移情是一种物恋，一种固定我们自身难题的狭隘的把握方式。我们有着自己的孤弱、罪过感和内心冲突，我们把它们固着在环境中的一个点上。为了把我们的关注投射到这个世界之上，我们完全可以创造任何固着之点，甚至使用我们自身的肢体。问题的本质在于我们自己的关注。如果省视有关人之奴性的各种基本问题，可以发现它们总不外是那么一些。正如荣格以优美的语言所述的那样："……除非我们喜欢被自己的幻想弄成傻瓜，我们就应该仔细分析每一种迷恋，从中提取我们自身人格的一部分，就象树起我们自己全面的形象，进而渐渐认识到，在生活的小路上，我们一次又一次遇见我们自己。"[37]

作为生之恐惧的移情

然而上述讨论已使我们甚至进一步离开了对移情现象的简单的临床研究。事实上，迷恋是对人的处境之命定性的一种反映。正如我们在本书第一部分所看到：人之处境对于动物来说是过分艰巨而难以承受；人之处境是压倒性的。我现在想要略作考虑的正是移情问题的这一方面。在所有理解了移情所具有的意义的思想家中，没有谁在深度和广度上超过了兰克。

145

我们已经在一些不同的前后关系中看到，兰克的思想体系是如何以人之恐惧这一事实为基础的，这种恐惧是关于生和死的恐惧。在这里，我想要强调的是这种恐惧是如何地全面或者说如何地完整。正如威廉·詹姆斯以其不可战胜的直截了当的方式所指出的，恐惧"是对宇宙的恐惧"。它是儿童期的恐惧，是生于宇宙并认识到自身独立人格及自身生活与经验的恐惧。正如兰克所说："成人或许会有着死的恐惧或性的恐惧，儿童却只有对生活本身的恐惧。"[38]这一思想由弗罗姆在他的几本著作中发挥为"对自由的恐惧"。沙赫托（Schachtel）在谈到摆脱"置身状态"(embeddedness)的意图会引起恐惧时，出色地表述了这种恐惧。从与母亲和家庭的共生中会产生"乱伦性"，我们对此是这样理解

的：当事人可以说是继续“舒适地留在”保护性的子宫中。当兰克谈到作为其他各种发生创伤之范式的“出生创伤”时，他的意思正是如此。合乎逻辑的是：如果宇宙对于年幼的人类动物是完全恐怖的，那么他怎么能自信地融于其中呢？除非他能缓和自己的恐惧。

我们可以这样来理解移情的本质：移情是一种**恐惧的驯化**（taming of terror）。从现实主义的角度说，宇宙包含着压倒一切的力量，这使我们对于身外之物只能感到混乱。对于这种难以置信的力量，我们是无可奈何的，除非我们把它“转移”到某些人物身上。儿童具有自然的敬畏和恐怖，并且把这两者凝聚在个体的存在之上，这使他能在一个地方——而不是在一个完全是弥散的混乱宇宙中——同时发现力量和恐怖。**奇迹**！由超验的宇宙力量所赐予的移情对象，却在他自身内部产生了另一种力量，可以反过来把握和控制这些力量乃至反抗这些力量。[39]用兰克的话说，现在，对于当事者来说，移情对象代表了“大自然伟大的生物力量，自我把它自己束缚在这一力量之上，因而这一力量就形成了人及其命运的本质”。[40]根据这一意义，儿童能够把握

146 自己的命运。由于从根本上说，我们所论的力量意味着对生和死的力量，因而，儿童现在可以安全地融入与移情对象的关系。对象成了他的安全行动之所。他必须要作的事情是以他习得的方式顺应对象，在对象暴怒和可怕时加以安抚，在无意识的日常活动中不动声色地加以利

用。安吉尔据此认为，移情并非一种“情感的错误”，而是把别人的经验作为自己的整个世界——正如儿童实际上把家的经验作为自己的整个世界一样。[41]

移情对象的这一整体性，也有助于解释它内部的冲突。儿童不得不以某些复杂的方式，反抗令人敬畏的不可思议的父母的权力。父母跟产生父母的自然背景一样，是压倒一切的。儿童学习以顺应和操纵的技巧使父母自然化。然而同时，他不得不把恐怖和力量的整个难题集中在父母身上，使他们成为这一难题的中心，以便削弱他们周围的世界并使这一世界自然化。现在我们看到为什么移情对象引出了如此多的问题。儿童确实依靠移情对象把握了他更大的命运，但是对象又成了他的新的命运。他把自己系在某人身上，以便自发地控制恐惧，平息幻想，并且通过此人的力量去战胜死亡。但是，他因此便会经验到“移情恐怖”，经验到失去对象和触怒对象的恐惧，经验到不能脱离对象生存的恐惧。他仍然被自身的有限性和无能的恐惧困扰着，不过这种恐惧现在有了移情对象的精确形式。人的生活是多么地可笑！多么地难以置信！移情对象总是森然出现，其形超过了实际的情况，这是因为它代表了全部生活，因而代表了一个人的全部命运。移情对象成了人之自由问题的焦点，因为人被迫要依赖于它；它概括了其他一切自然的依赖性和情感。[42]这一本质对于肯定性和否定性的移情对象都是真实的。在否定性的移情中，对象成了

恐怖的集中体现，然而现在被经验为邪恶和压抑。移情对象也是许多童年的辛酸记忆和对父母之责难的源泉。对于我们这个本质上是邪魔的世界上之不幸，我们总是试图全部归之于父母。我们似乎是在徒然地认为，世界并不包含恐怖和邪恶，而只包括我们的父母。因而在否定性的移情中，我们看到想要以一种自发方式把握自身命运的企图。

147　弗洛伊德无疑可以认为，“移情是人类精神的普遍现象”，“主宰着每个人与其自身之处境的全部关系”。[43]费伦奇同样也可以谈到“神经症的移情热情”，“神经症的刺激-饥饿（stimulus-hungry）效果”。[44]我们并非只能谈论神经症，我们也能谈论每个人对局部刺激（localized stimulus）的渴望和热情，这种刺激充斥着世界。我们可以用更好的方式表达说：移情证明了每个人都是神经症患者，因为移情是对现实的人为的固定，是对现实的普遍的扭曲。由此引出的结果当然是：人拥有的自我力量越小，恐惧越多，移情就越强烈。这使精神分裂症移情的特别强度得到了解释，可以说，它是对某人恐怖和好奇的完全和绝望的集中体现，是对此人的可怜的屈服，是以一种被迷惑和催眠的方式对这个人的完全的顶礼膜拜。在这种情况下，人只能倾听对象的声音，触摸他的衣角，被恩准去亲吻或舔舐他的脚——那就是天国的本身。完全孤弱者的命运只能是：越畏惧死亡，越是空虚，因而就越需要用全能父

亲的形象和超然魔力的拯救者来填充自己的世界。[46]精神分裂症移情有助于我们理解：甚至在"正常的"移情中，我们也是不由自主地把自己粘附在对象身上；把治疗生之疾患、解决世界难题的所有力量，都寄托在移情对象身上。我们如何才能摆脱对象的符咒呢？

请回忆一下，我们曾经这样说过，移情并非象弗洛伊德最初认为的那样证明了人的"情欲性"，而实际上是证明了人处境之恐怖的某种确定的"真理性"。精神分裂症患者的极端的移情，也帮助我们理解了这一状态。总而言之，他的世界之所以如此可怕，部分是因为他用许多未被压抑所模糊的方式来观察这个世界。然而他同样把人的移情对象看得可敬可畏，光彩无比——这正是我们前面讨论的部分内容。人的面容的确是一种可敬畏的原始神话；如果你被它的魅力所迷惑，它自然就会以其光彩使你瘫软。但是在大多数情况下，我们压抑这种神秘性，好让自己冷静地行动，运用面容和躯体来为我们自己的议事日程服务。我们可以忆起，在儿童时代，总是有那么一些人使我们畏于交谈甚或不敢正视一眼——如果这种现象持续到成年，则多半会给我们自己造成严重的损害。然而我们现在可以指出，这种不敢正视移情对象的恐惧，并不必然就象弗洛伊德所说的那样，与其说是对可怕的至高无上的父亲的恐惧，不如说它是对自然之神秘和力量的强烈的集中体现。这一现实的恐惧，是对被真实宇宙的真理所压倒的恐惧——因为

148

那真理集中体现在一张人之面孔上。但是在谈到铁腕的父亲时，弗洛伊德是正确的：对象越恐怖，移情就越强烈；强有力对象内部越具有世界的自然力量，它在现实中就越可怕，而不容我们自己有任何幻想。

作为死之恐惧的移情

如果对生之恐惧是移情的一个方面，那么就必然还有如影相随的另一种恐惧。儿童在成长中渐渐开始意识到死亡，他因而有了双倍的理由从移情对象寻求力量的保护。阉割情结使躯体成为一个恐怖的对象，而现在移情对象肩负起了被放弃的神化工程。儿童以移情对象用来保证自己的不朽——还有什么东西比这更自然呢？我不禁想起高尔基有关托尔斯泰的著名的看法，这一看法非常出色地概括了移情的这另一方面："只要这位老人还活着，我就不会感到空虚。"[46]这种感情发自高尔基内心深处。它不仅仅是一个简单的愿望或一个自慰的思想，它更象一个有力的信念——只要移情对象还活着，他的神秘和力量就会继续提供保护。

对移情对象的这一利用，决定了人总是要神化别人，总是要膜拜确定的对象，说明了人们为什么总是要从对象身上寻找格外的力量：对象越是有力，我们的困难就越少。我们参与了他们的不朽，因而我们创造了不

朽。[47]正如哈林顿（Harrington）生动的描述一样：“由于我认识了这位著名人物，我对宇宙就有了更深的了解。我将成为方舟上的幸存者。”[48]兰克非常出色地指出，为了使自己不朽，人总是贪欲的。群体也需要不朽，由此产生了对英雄之不可消除的渴望：

149

> 大大小小的群体，对于永生都有着一种“个体的”冲动，这种冲动本身表现在民族的、宗教的和艺术的英雄创造中，表现在对这些英雄的关注中……个体就这样为这一群体铺设了永生的冲动之路……[49]

群体心理学这一方面的工作还对纠缠于我们想象力的其他事情作出了解释：当一位领袖溘然长逝，人们会表现出极大的悲痛，令我们惊讶不已。那是一种无法遏制的情感的倾泻，茫然无措的人群聚集在城市的广场上，有时甚至数日不去，成人歇斯底里号啕大哭，捶胸顿足，或被涌向遗体的人群踩在脚下——怎样理解这种群众性的神经症的“形形色色的绝望”呢？[50]只有一种理解：它表明当一个人失去抵御死亡的防线时所陷入的深刻的震惊状态。在自身人格的某种无法言喻的水平上，人们理解到“我们据以把握生死之力量的焦点自身是可能死去的，因而我们自身的不朽就成了问题”。所有的眼泪，所有的歇斯底里最终是为己而发的，是为自身

生命行将湮灭而并非为一个伟大灵魂的消逝而发。死者的姓氏立即用来为街道、广场和机场命名，就好象在申明，尽管其人在肉体上已死，但仍将在社会心目中保持着生理上的不朽。请比较不久前美国、法国和埃及人分别为肯尼迪、戴高乐和纳赛尔的逝世所经历的悲痛吧；特别后者，是一次更加原始、更加基本的情感倾泻：悲哭立即上升为新的对以战争。正如我们所知，只有替罪羊才能够减轻人们彻底的死亡恐惧："死神在威胁着我们，让我们毫不顾忌地杀死那些人吧！"对于一位不朽人物之死，倾泻到替罪羊身上的怒火必然是特别强烈的。正如弗洛伊德指出，人们对真正的恐怖也是特别敏感的。[61]随着领袖死去，人们用来否定世界之恐惧的手段也随即瓦解；因而，与经历在那种背景上始终威胁着我们的恐惧相比，还有什么更为自然的呢？

领袖的萎谢所留下的关于不朽之物的虚空，显然是过于痛苦而难以承受的，特别是当领袖具有惊人的曼纳时，或在其自身内部积累了某种激励人们的伟大英雄工程之时，事情就更是如此。20世纪最先进的科学的社会之一，通过改进古代埃及的木乃伊技术对他们的革命领袖进行了防腐处理，这一事实不能不令人深思。看来俄国人并不愿意与列宁告别，哪怕他早已逝世，仍然被作为永垂不朽的象征保存起来。在这儿我们看到一种被认为是"世俗的"社会，它把朝圣者保存在墓中，把英雄人物埋在克里姆林的"圣墙"之内，埋在一个"神圣

150

的”地方。无论世界上有多少教堂关闭，无论一位领袖或一场运动声称自己是如何人道主义的或人本主义的，事实仍然不会改变——绝没有任何关于人之恐惧的东西是完全世俗的。人的恐惧永远是“神圣的恐惧”——这是一个极为恰当的流行短语。恐惧总会涉及到终极的生与死。[52]

孪生的两大本体论动机

到此为止，我们关于移情所作的大部分工作，把人类置于了一种不能加以奉承的境地，现在是改变调子的时候了。的确，移情反映了人在生和死面前的一种懦怯，但它也反映了对英雄主义和自我解放的冲动。这一点把我们关于移情的讨论引到了另一个不同的层次，在此我想略作逗留。

有一件事情总使人惊讶不已，那就是人自身趋善的内在渴望。这是一种关于“事情应该如此”的敏感，是一种对美、善和圆全之“正确”的极度热情。我们把这种内在的敏感性称为“良心”。对于伟大的哲人康德来说，它是造化的两个崇高的奥秘之一，是“人内在的道德律”，它是无法解释的——是先定的。大自然正好在她的“心”中，在奋斗着的机体的内部怀着感情。大自然在内心的这种自我感觉比任何科学幻想小说的事实更

令人神往。任何想要理性地谈论生命意义的哲学和科学，都必须考虑这种自我感觉，并对之怀着最高的敬意——19世纪的思想家如乔伯蒂（V. Gioberti）和罗斯明尼（A. Rosmini）正是这样理解的。[53]这种关于机体自我感觉的至关重要的本体论，对于如象戴维森（T. Davidson）和享利·柏格森这样一些哲学家具有根本的意义；然而奇怪的是，直到崭新的“人本主义心理学”出现之前，它却几乎一直没有在现代科学中引起什么反响。在我看来，仅仅这一事实似乎就说明了我们时代的人学是多么地贫乏，特别是说明了它们对人是如何随心所欲地摆弄和否定。我认为，如果把弗洛伊德的贡献与这一本体论思想传统直接联系起来，我们就能看到他工作的伟大意义。弗洛伊德表明，关于善或良心的特殊法则是怎样在儿童内心建立起来的，儿童又是如何学习关于善的**感觉法则**的。弗洛伊德揭示了关于善的感觉中那些社会法则的人为性，并据此勾画出了启蒙主义运动的自由之梦：那就是要揭露那样一些道德限制，它们是人为地加之于生命力量的扩张性自我感觉之上的。

然而，对这样一些社会限制的认知，仍然没有对人类需要感觉“善”以及“对”的欲望作出解释，而这正是令康德感到敬畏的东西。它看来是独立地存在于任何法则之外的，而且我们都知道——正如我在别处所说的那样——“所有的机体都喜欢自我感觉良善。”[54]这些机体把自己推向这种感觉的极端。哲学家们很早就注

意到，自然之心好象在它自己欢乐的自我扩张中律动。当我们论及人的层次，这种过程当然就获得了其最伟大的意义。在人的内心，*这种过程最为剧烈，同时受到了相对的破坏——因为人可以同时在机体的意义上和符号的意义上扩张自己。为了感到自身及其世界是完全“正确”的，这种扩张采取了人的巨大冲动的形式。上述表达方式或许显得笨拙，但对于我来说，它似乎概括了人之真正所欲，指出了为什么良心是人的命数。在大自然的各种机体中，唯有人命中注定要绞尽脑汁去弄清：感觉到“对”真正意味着什么。

然而对于这一特殊的负荷，大自然作出了这样的安排：人不可能以任何直接的方式感觉“对”。这样我们引入了一个悖论，它似乎正好位于机体生活的中心，并且在人的内心表现得特别尖锐。这一悖论包含了两种动机或欲望，它们看来都是被造物意识的一部分，但却指向两个对立的方向。一方面，这种被造物被一种强有力的欲望所驱使，以便认同于宇宙过程，让自己与周围的大自 152 然融为一体。另一方面，他希望出类拔萃，希望标新立异。第一种动机——把自己融进或消失于某种更广袤之物——产生于人对孤独的恐惧，来自害怕被猛烈的打击推回自身孤弱之中的恐惧。面对超验的自然，人感到可怕的渺小和无能。如果他顺从于自己对普遍依赖性的自然感觉，即屈服于融入某种更广袤之物的欲望，他就会感到安宁和完整，感到一种自我扩张，进入了一个更

大的超然之物，自身存在因而得到提升，获致一种超验的价值感。这就是基督教的神爱（Agape）动机——被造的生活自然融化于超越其上的"爱之创造"(Greation-in-love）中。正如兰克所说，人渴望着一种"与大千人众（All）的亲缘感"。人希望"从孤独中解放出来"，成为"一个伟大而高级之整体的一部分"。为了知道自己是谁，为了感觉自己属于宇宙，这个人自然要向超越于自卫的自我之外的某个自我进行扩张。在卡缪写出作为本章题辞的那句话之前很久，兰克就说过："如果在自己的自我之外树立起神的理想，那么，只需凭借这一理想生活在亲密的团体中，人就完全能活下去。"[55]

兰克强有力的工作准确无误地勾画出人在自身环境中的精神分析肖像。兰克工作的力量表现在他把精神分析的临床洞察与人这种被造物的本体论动机连系起来了。他以自己的方式最大限度地进入了人的动机内部，并且产生了一种群体心理学。根据兰克的工作我们能够明白一点，即精神分析学家所谓的"认同作用"(identification）是一种企图加入超越自身之外的压倒性力量的欲望。[56]因而，儿童期的认同作用仅仅是这种欲望的一种特殊情况：儿童把自己与宇宙普遍过程的代表融为一体——这就是我们所谓的关于恐怖、威严和权力的"移情集中体现"。当一个人与超越自我的父母或社会群体融为一体，那么，就某种真实的意义而言，他

就是试图生活在某种更具有扩张性的意义之中。不理解这一点，就不理解英雄主义的复杂性，就不理解这种复杂性对人的完全的制约——这不仅是对自我超越给予他支持力量的制约，而且也是对他全部欢乐和爱情之存在的制约。不朽冲动并不是死亡焦虑的简单反映，而是一个人面向生活之全部存在的延伸。或许，仅仅依靠这种被造物的自然扩张，我们就能解释移情作为一种热情是如此普遍的原因。

153

从这种观点出发，我们把上帝的观念理解为人的神爱天性之合乎逻辑的实现。弗洛伊德似乎是嘲笑所谓神爱的，一如他嘲笑鼓吹这种神爱的宗教。他认为，人对天国中上帝的渴望代表了人自身内部所有幼稚和自私的东西：他的孤弱、他的恐惧、他对保护和满足自己的贪求。然而兰克明白，上帝的观念从来就不象犬儒主义者和现实主义者所声称的那样，是迷信和自私之恐惧的简单反应。相反地，它是一种真正的生命渴望的产物，是为寻找充分意义而进行的扩张——詹姆斯也正是这样告诉我们的。[67] 看来，在英雄相属关系中导致人之屈从的要求，是生命力所固有的，是被造之生活中一个真正高尚的奥秘。看来，生命力自然而然地甚至超越了地球本身，这就是人总要在天国设置一位上帝的原因之一。

我们说过，人不可能用任何直接的方式去感觉“对”，现在可以明白原因何在。人不仅能通过与神爱的融合扩张他的自我感觉，还能通过另一个本体论动机

即爱欲，通过对更丰富的生活、对激动人心的经验之欲望、对发展自我力量和自身被造之独特性的欲望——这是一种希望出类拔萃的冲动，来扩张他的自我感觉。生命归根结蒂是对被造物的挑战，是一种充满魅力的扩张的机会。从心理学上说，生命是对个性化的渴望：即如何才能实现自己独特的天赋，通过自我扩张为世界作出自己的贡献。

现在我们看到了可以称之为本体论的或被造物悲剧的东西，这悲剧对于人来说是如此奇特：如果人要把自己交给神爱，他就有不能发展自己、不能向生活作出积极贡献的危险；如果他过分扩张了爱欲，他就有与自然的支撑物相脱离、与更大的创造责任相脱离的危险，他会脱离感激和谦恭的使人康复的力量。作为被造物，由于被给予了扩张生命的机会，他本来是自然会感到这种力量的。

人因而具有绝对的二元性的张力。个性化意味着人这种造物不得不使自己与周围的自然相对立。它正好造成无法承受的孤独——不过人仍然需要这种孤独，以 154 便保持有个性的发展。这种孤独造成了差异，这差异成为如此这般的一种负担。这种孤独同时强调了人的渺小和突出。这是**自然的**过失。这一点被人经验为“无价值”或“不好”以及不可言说的内在不满。[58]这其中的原因是现实主义的。与周围的自然相比较，人并非完善的被造物，他因恐惧和无力而迷惑不已。

现在的问题是怎样避免“不好”，怎样避免自然的过失，这的确属于在宇宙面前如何保持自身的位置的问题。怎样才能使自己比实际上更引人注目——这是企图达到某种重要性和不朽性的问题。趋善冲动的全部基础应该具有价值和持续性。[59]我们似乎凭直觉就知道这一基础。我们安慰被恶梦或其他可怕事件所惊吓的孩子们，告诉他们不必担心，他们是“好孩子”，没有什么能够伤害他们，等等，也就是说：善＝平安无事和特殊的消灾免难的能力。你可以说，伦理冲动完全建立在被造物的生理境况之上。人是伦理的，因为他感到自己的真实境状，感到各种潜在之物，而其他动物却并非如此。人力图用伦理在宇宙中谋取特殊的归属之地和不朽。这一点从两方面表现出来：第一，他通过顺应由自然力量的代表（移情对象）所规定的各种法则来克服不好（渺小、平凡、有限），在这一方面，他的安全相属关系得到了保证。同样自然的是：我们告诉儿童他什么时候是“好的”，这样就能消除他在生活中的疑惧。第二，儿童试图发展一种真正有价值的英雄禀赋，使自己出类拔萃，克服“不好”的方面。

为什么被歪曲的不满以及不断的自我批判是人的主要特征之一呢？这是因为，这种不满和批判是人克服自身真实境况中内在的和不可避免的局限性的唯一出路。独裁者、宗教复兴主义者，以及虐待狂都很清楚：人们喜欢别人谴责他基本上是无价值的，因为这反映了他们

对自身的真正感觉。虐待狂并没有制造受虐狂，而只是发现了现成的受虐狂。因而，人们面前有一条克服无价值感的出路：那就是抓住机会去实现自我，把它上升到真正英雄主义的层次。人以这种方式建立同自身的补充性的对话，这种对话对于其处境来说是自然的。人之所以155 批判自己，是因为他缺乏英雄主义的理想，他需要这些理想，以便成为真正堂堂正正的创造物。

可以看出，人所希冀的是不可能之物：他试图摆脱孤独，同时又想保持这种孤独。他不能领受分离的意义，然而他也不愿意完全窒息他的生命力。他希望与有力的超然之物相融合以便扩张自己，然而同时他又希望保持个性和距离，实现私人的和小规模的自我扩张。然而这种谋略是不可能的，因为它与二元性的真实张力不符。如果没有某种程度的内在冲突和自欺，一个人显然不可能同时进入他人和自身人格力量的发展。然而有一条出路可以绕过这一难题，可以说，一个人可以“控制矛盾的程度”，使其不那么剧烈。人可以选择恰当的超然之物，使其对于自我批判和理想化的实践来说最为自然。[60]换句话说，人可以竭力保持其超然之物的安全。我们可以把移情更恰当地称为“移情英雄诗”，它的根本性的应用，是安全的英雄主义实践。在这种实践中，我们看到，以上两种动机中本体论的二元性正好进入了移情和英雄主义的难题，而现在我们可以来概括这一问题了。

移情：对更高的英雄主义的冲动

我们关于本体论动机的简短哲学讨论，旨在尽可能清晰地表明：移情是如何与机体生命的根本相联系的。我们现在完全可以理解，当移情满足了指向人之整体性的那些生死攸关的驱力时，如果还以一种完全贬抑的眼光去打量它，那将是多么不恰当！人需要价值来给自己的生命保险，以使自己能够说"好"。因而，对于人最高的欲望和奋斗来说，移情对象是一种自然的物恋。我们再一次看到，移情是如何了不起的一种"才能"。它是一种创造性的物恋形式，是建设的焦点，我们的生命能从中汲取所需要的希望和力量。还有什么比对不朽性力量的渴望更为强烈的呢？投入我们整个的不朽奋斗，让它成与为独一无二的人类之对象的一部分，是多么令人神往又轻而易举！在这个星球上，我们不知道宇宙属望于我们些什么或将施予我们些什么。我们不能回答那困扰着康德的问题：什么是我们的使命，在这颗星球上我们又该做些什么？我们生活在完全的黑暗中，不知道我们是谁，为什么生于此地；然而，我们看到事情必然有着某种意义。那么我们可以接受这一无法言说的意义或奥秘，向别的人类成员演出我们的英雄诗，时时关心这演出是否足以挣得我们的不朽，并以此消除对上述意义

156

和奥秘的疑虑——还有什么比这更为自然的呢？如果演出不成功，我们知道这是对方的反应使然，因而总能够对事情加以改变。兰克在一篇特别丰富的综合性的文章中，概括了这一根本性的问题：

> 我们在这里又遇到了那个古老的善-恶难题，就是否为人所喜欢的情感意义而言，它从根本上指出了不朽概念的适当性。在这一层次上，人格的形成依据着这样一种生死攸关的需要：愉悦那被我们造为"上帝"的人，而不是令他（她）不快。自我……所有的苦恼及其为完善而进行的斗争，以及"不好"之不合时宜的"旧病复发"，都是企图使善的需要人本化的结果。[61]

我们将在以下几章看到，人可以用所有天国和地狱的神灵来充实和扩张他的身分。人如何解决自我扩张的渴望以及决定生命之质量的意义呢？移情英雄诗刚好给人所需要的东西：某种程度的明确加以限定的个性、对于善之实践的确切的参照点，而且这些东西都应在确切而有把握的安全和控制之内。

如果说移情英雄诗是安全的英雄主义，我们也可以认为它是降格的，因为英雄主义的定义就是对安全的反叛。然而现在我们要着重指出的是：所有为完善而进行的

奋斗，所有为愉悦别人而经受的苦恼和不安，并非必然是懦怯的或不自然的。移情英雄诗之所以降格，是因为其过程具有无意识性和条件反射性，没有充分为自己所把握。这是精神分析疗法直接针对的难题。此外，他人是人的命运而且也是一种自然的命运。人不得不致力于自157 己的演出，以便在其被造物同伙面前取得完善的资格，因为他们形成了他最有胁迫性的、最直接的环境。这并非就生理的或进化的意义而言——在那种意义上，同一类被造物拥挤在一起——而更多地是就精神的意义而言。人类是唯一要思索意义的被造物，这就是说，只有这种被造物才能给出我们所知的唯一的人之意义。关于移情，荣格写下了一些极为出色和深刻的文字。荣格看到，移情冲动是如此强大和自然，以至他将其称为一种“本能”——一种“亲缘力比多”。荣格认为这种本能不可能通过任何抽象的方式获得满足：

> 它希望着人的联系。这种联系是全部移情现象的核心，这一点是不可否认的，因为与自我的关系完全意味着与我们的人类同伴的关系……[62]

一个世纪之前，梅尔维尔①就通过船长埃哈伯的嘴

① 梅尔维尔（H.Melville，1819—1893）：美国著名后期浪漫主义小说家，埃哈伯是其名作《白鲸》中的主人公。——译 注

说出了同样的思想：

> 走过来！靠近我站好，斯巴塔克。让我来探视一只人的眼睛；这比凝视海洋和天空更有意思，比凝视上帝更有意思。凭陆地起誓！凭甜美的家起誓！人呵，这是那面魔镜；在你眼中我看见了自己的妻儿。[63]

为了肯定自己而需要别人，神学家马丁·布伯出色地看出了这其中的意义。他将其称为“幻想的真实”：从别人身上看到自我超越的生命过程，会给人自身的自我带来它所需要的更多的营养。[64]用前面的话来说，移情对象包含着它自身自然的可敬畏性和它自身的神秘性，如果我们屈服于它，它就会以我们自身生命的意义感染我们。那么矛盾在于：对于“他人之真理”的屈从，即使只局限于生理存在的方面，也给我们一种英雄的自我证实感。荣格无疑会说，它是“不可否认的”。

最后同样毫无疑问的是，移情是一种普遍的热情。它代表了一种企图：通过朝向他人内部的英雄主义的自我扩张而获得拯救和达到完善。移情代表着人所需要的更大的现实，这就是为什么弗洛伊德和费伦奇能够说，移情代表精神分析疗法，代表“患者想要治愈自己的无师自通的企图”。[65]人们创造自己所需要的现实，以便发现他们自己。这样一些见解，它们的内含或许不是显而易见的，但是它们对于一种移情理论却是十分重要

158

的。如果移情代表了为某种“超然之物”——它使人得以确立自己——而进行的自然的英雄主义奋斗，而人们为了活下去又需要上述自我确立，那么精神分析移情观作为一种的确不现实的投射作用（Projection）就被破坏了。[68] 投射对于自我实现是必要和急需的。否则，人就会被自己的孤独和分离所压倒，被自身生活的重负所否定。兰克极为明智地看出，投射作用是个体卸去或减轻负荷的必要途径；为了自己的生活，人不能封闭在自身之内。人必须向外投射自身生活的意义，投射它的逻辑，甚至投射对它的批判。我们并未创造自己，然而我们却与自己纠缠不清。从技术上说，移情是对现实的扭曲，然而现在我们看到，这种扭曲具有两个方面：由生与死之恐惧所引起的扭曲和由英雄主义的企图所引起的扭曲——这种企图是要想保证自我扩张以及自身内在自我与周围大自然的亲密关系。换句话说，移情整个地反映了人的处境，并且引出了关于这一处境的最大的哲学问题。

人可以咬下多大一块“现实“而不损害其意义？如果兰克、卡缪和布伯是对的，人就不可能保持独立，而必须向外部寻求支持。如果移情是一种自然的英雄主义功能，是为了确立生、死和自身的必要的投射，那么我们的问题就变为：什么是创造性的投射呢？什么是丰富生命的幻想呢？这些问题使我们越出了本章的范围，但它们将在我们结论性的部分得到解决。

第八章　奥托·兰克以及精神分析与克尔恺郭尔思想之融合

159　　看来个体难于认识到：在人的精神需要和纯粹的人本需要之间存在着一个分界，而对两者之一的满足或实现都只能在不同的领域内达到。一般说来，我们发现这两方面在现代关系中令人绝望地混淆起来，在这种关系中，一个人的好坏被另一个人在内心作出了神明般的判断。这样一种符号关系最终变得对双方都是破坏性的，因为，无论是成为上帝或继续作一个彻头彻尾的奴隶，同样是完全无法忍受的。

——奥托·兰克[1]

当我们回顾历史，我们看到诸多事物，其中之一，便是被造物意识总是被文化所吸收。文化与自然相对立并且超越了自然。就其最本质的意义而言，文化是对被造性的英雄主义的反抗。但是，这种反抗在某些历史时期，比在另一些时期要有效一些。当人安全地生活于犹太基督教世界观的笼罩之下，他就是伟大的整体的一部分；用我们的话来说，他的普遍英雄主义被完全制定出

来是正确无误的。他通过上帝的行动从不可见的世界进入可见的世界，通过高尚而忠诚的生活对上帝履行职责：结婚、生儿育女、把全部生命——象基督那样——贡献给天父。反过来，他也得到天父的肯定，得到在冥 160 冥天国中永生的报酬。尘世是芸芸众生含辛茹苦之地，是可怕的受难之地，是捉襟见肘之地，是苦恼和屈辱的鸡零狗碎之地，是病患和死亡之地。人在其中感受不到归属，这是“错误的处所”——正如切斯特顿（Chesterton）所说的，[2]是无望之地，无所获之地——然而，这一切都没有什么关系。

没有什么关系，因为这一切都是在为上帝服役，因而们我们应当忠实地作上帝的奴仆。一句话，即便人一无是处，他的普遍英雄主义也是有保证的。基督教世界观最显著的成就就是：它可以让奴隶、残疾人、低能儿、凡夫俗子和出类拔萃之辈都成为信徒，并且使他们都成为有把握的英雄——只需从此岸后退一步，进入另一种境界，那里就是天国。或者还可以说得更好一点：基督教徒具有被造物意识——这是人最不愿意承认的事情——并且他正好把这种被造意识当作了普遍英雄主义的条件。

浪漫主义的出路

一旦认识到宗教出路的作用何在，我们就能明白，现

代人是如何把自己塞进了一种难以置信的境地。他同样需要英雄诗的感觉，需要知道他的生命在大千世界之间至关重要；他仍然不得不为了某种真正特别的东西而表现得特别“好”。此外，他仍然不得不怀着信任和感激之情融入某种更高的、独立自足的意义——我们把这种意义看作神爱融合(Agape-merge)的普遍动机。既然现代人没有了上帝，他又如何去完成这一融合的过程呢？兰克看到。现代人首先面临的是“浪漫主义的出路”；就是说，人把自身的普遍英雄主义的冲动固定在作为爱的对象的另一个人身上。[3] 在这种情况下，人在情侣身上寻找自己最深刻的天性所需要的自我赞美。情侣变成了神圣的理想，人在其中实现自己的生命。所有的精神和道德需要现在都集中到一个人身上。曾经与彼岸世界相关的灵魂性。现在被拉回了大地，被赋予另一个人类个体的形式。得救本身不再与如象上帝这样的抽象有关，而可以“在他人的赐福中”找到。我们可以把这种赐福称为“移情赐福”。人现在生活在“两个人的世界”中。[4]
161
必须承认，在一切历史中，在人性之爱和神性之爱的对象之间，一直存在某种冲突——我们想到埃罗伊兹和阿伯拉尔（Héloise and Abelard）①、亚西比德②和苏格

① 阿伯拉尔（1079—约1144）：法兰西逻辑学家、道德哲学家和神学家；埃罗伊兹（1098—1164）法兰克女隐修院院长。约1118年，其家人委托阿伯拉尔教育她。两人相恋，生一子，并秘密结婚。
——译 注

② 亚西比德（Alcibiades，公元前450—404）：雅典政治家和将军，机敏过人，但自私自利，缺乏责任感。不过他却非常钦佩哲学家苏格拉底，而苏格拉底也喜欢他。 ——译 注

拉底，甚至还想到所罗门之歌（Song of Solomon）①。但是主要的差异在于，在传统社会中情侣不会与整个的神性世界相融合，相反地现代人却正是如此。

流行歌曲总是提醒我们，浪漫爱情的对象有多么神圣。在这些歌曲中，爱人是“春天”，是“天使的光辉”，爱人的眼睛“象星星”，爱的经验是“神圣的”，“就象天国”一样，如此等等。的确，从古老的年代，流行的爱情歌曲就一直具有这样的内容。只要人还是一种哺乳动物，还是灵长类的表亲，事情就不会有决定性的转变。这些歌曲反映了被造物们对真实经验的渴望，对一种严肃情感的渴望。问题在于，如果爱的对象是神圣的完美，那么通过把自己的生命融入这种完美，人自己的生命就得到了升华。人的理想奋斗有着至高的标准。人所有内在的冲突和矛盾，各种各样的罪过感，都可以通过完美本身得到净化，最终臻于完美的顶点。这就真正成了“在别人内部进行的道德正名”。[5]现代人在爱的对象身上实现他自我扩张的冲动，一如他在上帝身上实现这种冲动：“只要我们自重，那么上帝作为我们意志的代表并不拒绝我们，正如爱人几乎不会拒绝我们一样——爱人顺从我们，顺从我们的意愿。”[6]一句话，爱的对象就是上帝。正如一首印度歌曲唱到：“我的爱人

① 所罗门：公元前10世纪中叶以色列最伟大的国王。文治武攻，拥有成千后妃，但同时却又是杰出的诗人，写过1000多首诗歌。

——译注

就象上帝；只要他接受我的爱，我的生命就有了意义。”兰克无疑会得出这样的结论：现代人的爱情关系是一个宗教问题。[7]

理解了这一点，兰克就可以大大超越弗洛伊德。弗洛伊德认为，现代人对别人的道德依赖是俄狄浦斯情结的产物。然而兰克却能看出，这种道德依赖是反抗被造性的神化工程之延续性结果；由于今天已没有适合这种反抗的宗教宇宙论，人就把希望寄于一位情侣。当获得上帝青睐的伟大的宗教世界观已经死去时，人就会去寻找一位“你”（thou）。因而，现代人对情侣的依赖，跟他对父母或精神分析医生的依赖一样，是精神意识形态观念体系丧失的结果。他需要某个人，需要以某种“被证明为正当有理的观念体系”去取代衰亡着的“群体观念体系”。[8]在弗洛伊德眼中是俄狄浦斯情结之核心的性欲，其本来面目现在得到了理解，因为它实际上是另一种苦恼和不安，是对一个人生命意义的探索。既然在天国里，在赋予此岸以意义的彼岸并没有一个上帝，那就从最方便的东西着手解决你的问题吧。

162

正如我们从自身经验所知，这一方法带来了巨大而确切的好处。你被生活的重担所累了吗？那么你可以把这重担放到神圣的情侣的脚下。自我意识太痛苦了吗？作为分离个体而存在的感觉不是太痛苦了吗？你自己是谁，生活是什么——要竭力从这些问题中去寻求某种意义，不是太痛苦了吗？如果你感觉到这样一些痛苦，那

么你可以通过对情侣的温情去消除它们，在性的狂热中忘掉自己，并且还能从中得到极大的激励。你被自身肉体的罪过感压倒了吗？被自身动物性的重荷——它用腐朽和死亡惊扰着你的胜利——压倒了吗？那么，满意的性关系可以向你提供这样的意义：在性生活中肉体及其意识不再分离；肉体不再被我们视为异己。一旦它被情侣作为一个肉体加以接受，我们的自我意识就消失了，而与肉体相融合，与情侣的自我意识和肉体融为一体。事物不再是支离破碎的和古怪离奇的了，一切都是“自然的”，正常运转的，以本来面目表现出来的——因而是安宁的和合理的。当肉体在生儿育女中找到其自然用途，罪过感就益发被消除了。大自然随之申明人的纯洁：人应该有一个肉体，人基本上应该是一种生育性的动物，这是多么恰当啊。

然而我们的经验也告诉我们，事物的发展并非总是如此理想，其原因不难理解，因为这原因正好存在于被造物悖论的核心。性是肉体性的，而肉体是趋向死亡的。正如兰克提醒我们，《圣经》对乐园末日①的说明中就包含着这样的意义，那时性的发现同时也给世界带来了死亡。在希腊神话中，爱神厄洛斯和死神桑纳托斯（Thanatos）是不可分离的。死和性是天生的孪生兄弟。[10]让我们在此略作停留，因为，对于作为人之难

① 指亚当、夏娃因犯原罪而被逐出乐园的事件。——译注

163 题之答案的浪漫爱情的失败，这个问题是如此根本，它在现代人所遭受的挫折中是如此重要的部分。当我们说，性与死亡不可分离，我们就至少在两个层次上理解了这个问题。第一个是哲学-生物学层次。动物有生，因而就有死。它们相对短暂的生命在某种程度上是与其繁殖相连系的。大自然战胜死亡，并非通过创造永恒不朽的有机体，而是依靠使短命的有机体的繁殖成为可能。从进化的意义上说，它似乎已使真正复杂的有机体有可能产生于简单的——而且严格地说来几乎是永恒的——自我分裂的有机体中。

然而我们现在面临着人的难题。如果性是人作为众多物种中的一种动物完成自身角色的手段，那么人就会注意到：他自己什么也不是——而只是存在之链中的一个环节，是完全可与其他物种互换的，并且就其内部而言是完全可消耗的。因而，性代表了物种意识，代表了那样一种个体性的失败和人格的失败。但是，人想要加以发展的正是这样一种人格，这种人格表现为下述观点：他自己作为一个特殊的、具有普遍意义的英雄，对于宇宙而言具有特殊的禀赋。他不愿意象其他动物一样只知道乱交——他知道那并非人的真正意义，并不是对世界生活真正独特的贡献。这就是说，性行为一开始就代表着双重的否定：生理上的死亡以及个人独特禀赋的丧失。这一点之所以关键，是因为它解释了为什么从一开始性的禁忌就位于人类社会的中心。它们确立了人格

对动物共性的胜利。由于有了对于性之自我否定的复杂规则，人就能把个体不朽性的文化图式强加于动物的肉体之上。人之所以发明性的禁忌，是因为他需要战胜肉体，他牺牲肉体的快感是为了换取那种最高的快感：那就是自我之不朽（self-perpetuation），它作为一种精神存在而永生。罗伊姆（Robeim）关于澳大利亚土著的深刻见解真正要想指出的是："第一幕的压抑和升华是图腾仪式和宗教的根本问题。"[11]那就是，对肉体作为特定生命载体的反抗。

人们之所以对性的问题心神不宁，对降格为肉体感到恼火，对性感到某种害怕，是因为性代表了对自身两种层次的否定。对性的抗拒就是对命运的抗拒。在这个问题上，兰克写下了他最优秀的篇章。他看到，由于肉体对于必有一死的被造物来说是一个普遍的难题，性的冲突因而是一种普遍的冲突。肉体给人以罪过感，因为肉体是一种束缚，它阻碍了我们的自由。兰克看到，这一自然的罪过感发端于童年期，并导致儿童关于性之各种焦虑的难题。儿童想知道罪过感的原因，儿童甚至希望父母说：罪过感是正当的。在这里，我们必须回顾第一部中讨论人之天性时所引入的观点：儿童正好处于人之二元性的交叉路口。他发现自己拥有一个难免出错的躯体，并且了解到存在着一个完整的文化世界观，使自己有可能战胜肉体。因而，儿童对性问题的关注，就根本性的层次而言完全与性无关。那是些关于肉体之意义

164

的问题，关于带着这肉体去生活的恐怖之问题。如果父母直接给出性问题的生物学答案，就等于完全没有回答孩子的问题。孩子想要知道他为什么有一个躯体，这躯体来自何处，以及这躯体对于被它所限制的自我意识意味着什么。儿童关注的是生命的基本奥秘，而不是性的机制。正如兰克所说，为什么成人和儿童都为性的难题所苦恼，这是因为“关于人性问题的生物学解答，对于成人和儿童都是不能令人满意的，都是不充分的。”[12]

性是“关于生活之谜的令人失望的答案”——如果我们硬要认为这是恰当的答案，我们就既在欺骗自己又在欺骗孩子。兰克出色地指出，在这种意义上“性教育”就是一种一厢情愿的思想，一种合理化作用，一种虚伪：人们试图相信，只要解释了性的机制，也就解释了生活的奥秘。可以说，现代人试图用“怎样做”的操作取代充满生机的敬畏和好奇。[13]如果用人为操作的轻而易举的程序去掩盖创造的神秘，那也就消除了我们作为有性物种成员天生就具有的死亡恐怖——其中原因何在，我们是了解的。兰克的结论是：儿童对于上述谎言是敏感的。儿童拒绝关于性的“正确的科学解释”，他也拒绝这种解释之中隐含的无罪过感之性欢乐的授意。[14]我认为其中原因或许在于，如果儿童要成长为不朽的文化英雄，他必须要有一个明确的敌人作为先决条件；这一点，在儿童为参与文化神化工程而开始奋斗之

165

时特别如此。为了完全形成文化人格，显然必须首先战胜自身的肉体，因此儿童必须在某种程度上抗拒成人的这种企图：即否定肉体是自己的敌人。我们可以说，儿童太弱小，还不能承受既作为一个人格又作为一种动物的冲突。成人也感到了这种冲突，但是成人已经能够发展必要的防御机制，即抑制和否定，这使他能以双重身份生活下去。

在对第一部所谈到的儿童和成人所共有的根本难题作了上述回顾之后，我希望我们能更好地理解兰克对现代社会出现的“浪漫型”心理类型所作的批判的根源。兰克说：“人格基本上是被性所摧毁的，而且是在性的过程中被摧毁的。”[15]现在看来他的意思是完全清楚了，换句话说，情侣并没有也不可能代表对人之困境的完全和永久的解决。[16]情侣代表了一种摆脱自我意识和罪过感之自由的实现，但同时也代表了对自己独特人格的否定。我们可以说：性活动越是摆脱了罪过感，就越为理想。但是，这只是就某种意义而言。在希特勒主义中，我们看到了下列情况产生的悲惨结果：人混淆了两个世界时，试图达到对恶的断然的胜利，试图在这个世界获得只有在一个更完美的世界才能获得的完美。人际关系具有同样的危险，即混淆物理世界的现实和精神王国之理想的幻想。“两个人的世界”这种浪漫式的爱情，或许是一种聪明的创造性的企图，然而由于它仍是神化工程在这个世界的继续，因而是一个必然败落的谎

言。如果情侣能成为上帝，他（她）同样能成为魔鬼，其原因是不难看出的。人因为依赖对象而被对象所束缚。为了自我肯定，人需要对象。在受虐狂的情况中，人或许需要对象作为力量的源泉；在虐待狂的情况中，人或许需要控制对象，需要通过对象而感觉自我扩张的力量。然而无论在哪种情况中，人都是完全依赖性的，人的自我发展都被对象所限制和包容。浪漫的爱情是对

166

意义之过于狭隘的物恋，人因而常常感到恼怒和心神不宁。如果你找到了理想的爱情，并力图使它成为自己内心世界判断好坏的唯一标准，成为你的奋斗的尺度，那么你就只不过是他人的反映。你把自己失落在他人之中，一如顺从的孩子失落在家庭之中。无疑，无论你在这种浪漫的关系中作为神还是作为奴隶，在你对这种关系的依赖之中，都潜藏着如此多的怨恨。正如兰克在阐释浪漫爱情的历史性崩溃时所说的那样："即使有着随之而来的补偿，人也不再愿意为另一个灵魂所利用。"[17]如果你混淆了个人爱情和普遍的英雄主义，你就会在两方面都遭到失败。英雄主义的不可能性破坏着爱情，哪怕是真正的爱情。兰克极为恰当地指出，正是这种双重的错误，导致了现代人彻底的绝望感。要从石头中得到血，从生理的存在中得到灵性，那是不可能的；人因此感到"自卑"，感到自己的生命在某种程度上没有成功，以至感到并未实现自己真实的禀赋，等等。[18]

这一切都是必然的。因为，一个人对另一个人怎么

可能是神灵般的"一切"呢？人之关系不可能承受神性的重量，那种奢望必然使双方都将以某种方式付出代价，这是显而易见的。上帝之所以成为完善的精神对象，是因为上帝是抽象的，黑格尔正好看到了这一点。[19]上帝并非具体的个体，因而上帝并不以自己个体的意志和需要限制我们的发展。在人群中寻找"完美的"对象就是要寻找这样的人：他（她）允许我们完全表达自身意志，却不会遭受任何挫折，也不会犯任何错误。我们希冀这样的对象，因为他（她）反映了我们自己真正理想的幻想。[20]然而没有人能够满足这一点；人都有自己的意志和反意志，他们可以在无数方面与我们相冲突，他们的欲望也会冒犯我们。[21]上帝之伟大力量可以被我们用来哺育自己，它不会被尘世的幸福所损害。相反地，没有任何情侣能保证这一点，因为情侣是现实的事物。无论我们怎样把情侣理想化和偶像化，他（她）仍然不可避免地反映着尘世的腐朽和不完善。反过来，由于情侣是我们理想的价值标准，这种不完善就转而落到我们自己头上。如果你的情侣是你的"一切"那么他（她）身上的任何缺点都会变成对你的致命威胁。

如果一个女人失去了她的美，或者并不具有我们最初属望于她的力量和可依赖性，或者丧失了智力的敏锐，或者不能满足我们任何一种特殊需要，那么，我们在她身上所作的全部投资就付诸东流了。缺憾的阴影降

167

临我们的生命，进入我们的生命——这就是普遍英雄主义的衰亡和败落。“她衰退＝我死亡。”这就是为什么我们的家庭生活中每天都有那么多辛酸、意气争吵和责难的原因。我们的爱人原来并不具备我们所需要的那种伟大完美，我们因而得到报应。他们生而为人固有缺点，我们也因此受到损害。透过现实生活中的人们，我们看到了生活之不可避免的琐碎。我们的内在感觉变得空虚和苦恼不堪，我们的生命失去了价值，因此我们也常常攻击被爱者，试图贬低他们的意义。我们看到，我们的神原来站在泥脚之上，因而为了拯救自己，为了收回我们为保护偶像而付出的不现实的太多的投资，我们必然一阵乱砍。在这种意义上，从消耗我们太多心血的情侣、父母或朋友身上收回投资，对于纠正我们一直生活于其中的谎言，对于重新确立超越具体对象而不局限其中的自由成长，都是必要的。但是，并非人人都能作到这一点，因为，许多人为了生活都需要谎言。我们或者否定其他的得救之路，或者贬低自己，总试图保持原有的关系，哪怕我们暗中知道那种关系实际上是不可能的，它带给我们卑下的奴隶地位。[22]我们将看到，这种描述是对抑郁症的一种直接的解释。

总而言之，我们把情侣上升为上帝，到底想要达到什么呢？只有一个目的，那就是赎罪！我们想要避开我们的过失和虚无感。我们希望得到正名，希望知道我们的创造并非徒然。我们走向情侣，是为了经历英雄诗，

为了得到完全的证明。我们希望情侣用爱情"拯救我们"。[23]不用说，人间的情侣是不能满足这一点的。情侣并不放射普遍的英雄主义光芒，情侣并不能回答我们的问题；因为情侣也是一个有限的存在，也要受命运的支配，而我们则从情侣自身的难免出错中，从他（她）的每况愈下中读到了这种命运。赎罪只能在个体

168 之外，来自彼岸，来自我们关于事物基本源泉的抽象，来自创造之完善的抽象。正如兰克看到，只有当我们把个体性置之不顾，放弃个体性，承认我们之被造性和孤弱，我们才有可能赎罪。[24]什么样的情侣会让我们这样做，同时又为我们承认和担当一切呢？情侣希望我们是上帝。另一方面，什么样的情侣会来普施超度和拯救呢？——除非他是疯子。即便在双方关系中扮演上帝的情侣，也不可能始终如此，因为在某种层次上他（她）知道自己并不拥有对方渴望的力量，并不拥有令人满意的力量和保证，以及有把握的英雄主义。情侣承受不了神性的重量，因而必然憎恶奴隶。此外，下述令人不安的认识必然总是如梗在喉：面对如此悲惨和没有价值的奴隶，人怎么可能真是神祇呢？

从自身思想的逻辑出发，兰克看到，对于情侣双方来说，现代爱情关系的精神重负是如此巨大而不可承受，以至他们可能作出完全非精神化和非个体化的反应；由此便产生了花花公子的神话，也就是把躯体作为纯粹的官能对象加以过分的强调。[25]如果我不可能有

一种理想来实现我的生命，那么我至少可以过一种摆脱了罪过感的性生活——现代人似乎就是这样推理的。然而我们立即可以看出，这种答案是一种怎样的自我欺骗，因为它又把我们带回了意味着自卑和死亡的性，成为由物种天性所决定的工具，成为对人之独特人格的否定，对真正的符号的英雄主义的否定。无疑，这样一种性的神话是一种极为浅薄的信念，它只会产生在那样一些人身上，他们对普遍英雄主义感到绝望，他们把自身生命的意义仅仅局限在肉体和此岸世界之内。同样毫无疑问的是，这种性神话的信奉和实践者所感到的混乱和绝望，与浪漫式情侣的感觉是一样的。对情侣无所希求或寄望过多，都是同样的自我欺骗。

即使你把自身意义局限在此岸，你仍然在寻求绝对，寻求至高无上的自我超越的力量、神秘和尊严。只有在这时，你才必然会在此岸的事物中找到它。浪漫的情侣从女人内在深处，从她的自然神秘中去寻找。他希望她成为智慧和真正的直觉的源泉，成为无穷无尽不断更新之力量的源泉。官能主义者不再从女人身上寻找绝对。对于他来说，女人不过是某种生理活动的对象。因而，官能主义者必然是在自身内部，在由女人激发和释放的精力中寻找绝对。这就是为什么雄性精力对于他是如此首当其冲的难题——雄性精力完全就是他在此岸之自我证明。最近，尼科尔斯（M.Nichols）在其辉煌的电影《性经验》中，对浪漫主义者和官能主义者进行了

169

比较。浪漫主义者遇到了一位芳龄18的女嬉皮士，其“聪明智慧的程度远远越出了她的年龄”，从她天然的女性深处涌现出一些令人惊讶的东西，浪漫主义者遇到她就不再是浪漫主义者了。官能主义者在长达20年的性征服生活中一直为雄性精力问题所纠缠，最后终于有了结果。从影片妙不可言的结尾我们看到，一位经验丰富的妓女让他看到了自己内在的潜力和天生的力量，并因而使他勃起。人应该从一个乳房和大腿的世界中得到什么呢?从对物种命令的反叛中得到什么呢?在影片中，在关于这两个问题之完全混淆的中景上，上述两种类型的人相遇了。官能主义者尽力要避免婚姻，通过把性变为只涉及征服和雄性精力的纯粹个人的问题来反抗物种角色。浪漫主义者则试图通过与女人关系的精神化，来超越婚姻和性。两种类型的人最多都只能在基本的生理欲望的层次上理解别人，而影片则留待我们沉思：两种人都可怜地淹没在对人之处境的盲目探索中，淹没在对可以耳闻目睹和亲身体验的绝对之物的追求中。影片脚本好象是在兰克帮助下写出来的一样，而执笔者也确实是现代艺术中关于爱情关系的“兰克主义者”菲弗（J.Feiffer）。

的确，兰克有时似乎如此急于唤起我们对一些超越于肉体之上的问题的注意，以至人们可能得出这样的印象：他没有正确评价肉体在我们与他人以及世界之关系中所具有的至关重要的意义。这种印象是完全错误的。在

兰克对性的轻视中，重要之处并不在于他贬低生理之爱和官能，而在于他象奥古斯汀和克尔恺郭尔一样，看出了人在自身处境之内是不可能形成绝对的，他看出：普遍英雄主义必须超越人之关系。[26]在这一切之中，最重要的当然是自由的问题，是一个人的生活质量及其个体性的问题。

我们在上一章看到，人们需要一个“超然之物”，然而他们首先达到的却是手头最切近最方便的事物。这使他们实现了自身，但同时却限制了他们，使他们成为奴隶。用这种眼光可以审视人生活中的全部难题。人想要把自己扩张到什么样的超然之物之中呢？他在其中可以达到什么程度的个性化呢？大多数人都安然选择如象父母、老板或领袖这样标准的移情客体作为超然之物；他们接受文化所提供的英雄主义定义，努力成为一个“好的合作者”或一位“可靠的”公民。他们以这种方式挣得自己作为一种繁殖工具的物种不朽性，或一种作为某种社会群体之成分的集体的或文化的不朽性。大多数人都以这种方式生活，而我这样说并非是要认为：在关于人之困境的标准的文化解决中，有任何虚假错误的或非英雄主义的东西。奉献自身的问题及其意义，在某种更重要的事物面前自然而然地放弃自己——这是一些驱迫性的需要，它们不可避免地要通过最切近最方便的事物得到解决——这同时代表了人之处境的真理和悲剧。

170

女人特别为这种困境所苦恼。今天，席卷世界的

"妇女解放运动"还未得到抽象的概括。这一运动的必要性和局限性，兰克是理解的。作为新生命之源和自然的成分，女人可以发现，她们在婚姻中很容易就心甘情愿地服从生育的角色，以便作为神爱动机之一种自然的实现。然而与此同时，当她让男人及其成就进入她的不朽符号，从而牺牲了自己的个人人格和禀赋时，事情也就变成了一种自我否定或者说具有了受虐的性质。顺从神爱是自然的，并代表了一种自由的自我实现；然而男性生活角色的反映式的内在化则是对自身弱点的屈服，是对自己身份中必要的爱欲动机的一种污损。女性要把她们社会角色和女性角色的难题与她们独特个性的难题区分开是很困难的，因为这些东西相互混淆，纠缠不清。在自然的自我顺从——希望成为某种更大之物的一部分——与受虐狂或自我否定的顺从之间，分界线的确是微妙的，兰克看到了这一点。[27]这一困难被某件事情进一步复杂化了，这件事情是女性以及每个人都不乐于承认的：那就是她们独自面对和承担自由时天然的无能。这就是为什么几乎所有的人都一致地要以社会的流行方式，在他人而非自身超然之物中去挣取自己的不朽。

171

创造的出路

所有这一切意味着：通过个性化去达到个人英雄主

义是一场极为大胆的冒险，这完全是因为这一过程使个人与舒适的“超然之物”相脱离。正如荣格非常出色地指出的那样，这需要一般人所不具有并且不理解的力量和勇气。[28]人这种被造物最可怕的重负就是遭受孤独，而个性化中所发生的事情刚好就是人自己与人群的分离。这一过程使人感到完全的崩溃和毁灭，因为人现在如此形只影单，不得不独自承受如此可怕的重负。只要一个人开始有意识地和批判地形成英雄主义自我参照的框架，他就会遇到这样的危机。

这样，我们就正好给出了艺术家类型或一般创造性类型的定义，进而论及对人之处境的一种新的反应类型。对于这种反应类型。没有人比兰克的描述更为深刻了，而在他自己的全部著作中，《艺术和艺术家》又是他的天才的最有把握的纪念碑。在这里，我不想对兰克所说的艺术家进行那种令人苦恼不堪的微妙的内部分析，或试图对之作出全面的描述；然而如果我们对人格动力的难题有幸走得比过去更远一点，那将是有价值的。这也是在为后面对兰克关于神经症的思想的讨论作准备。就我们所知而言，在这方面，迄今为止精神分析领域中还没有谁的工作比兰克所做的更为深刻。

对于创造性人物来说，问题的关键在于，他从一般意义的公共领域内脱离出来了。他生活中的某件事情使得他把世界看作一个**难题**，结果他只好从这个世界中得出个人性的感觉。就某种范围而言，这一点对于所有创

造型的人都是正确的，不过在艺术家身上却表现得特别明显。存在变成了一个需要理想答案的难题；但是，如果你不再接受关于存在难题的大众性解答，那么你必须形成你自己的解答。艺术作品因而就是创造型人物对其存在难题的理想性解答——这里所说的存在不仅是外部世界的存在，而且特别是他自己的存在，而他自己却是一个无所依傍的、痛苦而分离的个人。创造型人物不得不解决其极端个体性的沉重负担，解决他如此痛苦的孤独。他希望知道如何从自身的独特禀赋中赢得不朽。他的创造性工作同时也就是他的英雄主义之表达和证明。诚如兰克所说的那样，那是他的私人宗教。[29]它的独特性给予他以个人的不朽，这是他自己的而非他人的彼岸。

一旦认识到这一点，我们就能看到由此引起的巨大难题。人怎样才能证明他自己的英雄主义呢？——只有上帝才能作到这点。这使我们甚至进一步看到，罪过感对于人是如何不可避免，因为即便作为一个创造者，他仍然是一个被造物，完全被创造过程本身所压倒。[30]如果你在大千世界中是如此出类拔萃以至不得不为自己的英雄诗创造证明，那么你肩上的东西就太多了。对于这种似乎是非逻辑的事情我们是这样理解的：你越是作为一个独特的、自由的和重要的人类成员而得到发展，你的罪过感就越多。正是你的作品在谴责着你，使你感到自卑。你有什么权利扮演上帝呢？如果你创造的作品伟

大而绝对新颖，事情就更加如此。在这种情况下，你会苦于不知道从哪里去得到权威，来把新的意义引入世界，不知道从哪里得到承受这世界的力量。[31]一句话，艺术作品是艺术家想要在具体的创造中客观地证明他的英雄主义的企图，是他的绝对的独特性和英雄主义超越的证明。但是，艺术家仍然是一个被造物，而且比任何人都更强烈地感到这一点。换句话说，他知道作品就是他，因而是“不好的”、短命的，最终说来是无意义的——除非作品在他自己和它自己之外得到证明。

用我们曾论及的荣格的术语来说，艺术作品是艺术家自己的移情投射，而艺术家自己也有意识地和批判地认识到这一点。艺术家在一切事情上都与他自己纠缠不清，他不可能真正摆脱和超越自己。[32]他与艺术作品本身纠缠不清。就象任何物质的成就一样，作品是可见的、尘世的、暂时的。无论作品有多么伟大，它在大自然超越一切的威严面前，或多或少都显得苍白无力，因而它是含糊的，很难作为坚实的不朽符号。在这一点上，即便有最伟大的天才也是徒然。无疑，从历史看来，艺术与精神紊乱有着这样一种密切的关系，以至创造之路与疯人院之路是如此相近，而且常常拐到那里并终止在那里。艺术家与疯人一样也陷入了自己编织的谎言，在自己的肛门性中挣扎，拼命申辩自己真是创造中的特殊人物。

173 整个事情都可以归为这样一个悖论：要当英雄就必

须有所贡献。普通人向他生活的社会付出普通人的英雄主义贡献——那是社会预先指定的贡献。如果你是艺术家，你就必须付出一种特殊的个人的贡献，那是你自己英雄身分的证明，就是说，它总是哪怕部分地指向高于普通人、高于他人的目标。他人最终不能赋予你个人灵魂的不朽性。正如兰克在《艺术和艺术家》令人赞叹的最后几章所提出的：艺术家不可能心平气和地与其作品以及接受其作品的社会打交道。艺术家的贡献永远针对创造自身，指向生活的基本意义，指向上帝。看到兰克在接近与克尔恺郭尔一样的结论，我们不应该感到惊讶。他认为：走出人之冲突的唯一道路是充分的放弃，把生命奉献给各种最高力量。只有从绝对的超然之物，人才能找到绝对本身。兰克和克尔恺郭尔一样表明，这一法则是为最强有力、最具有英雄气概的人们准备的，而与战栗者和空虚者无缘。放弃世界和自己，把其中的意义置于创造的力量面前，对于人来说这是最艰难的事情，因而这一任务就只能落到最强有力的人格类型身上，落到具有最伟大的自我的人身上。伟大的科学革命者牛顿就是这样一个人，他总是在腋下挟着一本《圣经》。

即使在这些情况中，最充分的自我表现和自我放弃的结合，也是罕见的，我们在第六章已经看到了这一点。在那里我们讨论了困扰着弗洛伊德终身的难题。从我们迄今为止有关自我在历史和个人创造性中之表现的讨

论出发，我们或许能对这一难题作出进一步的探讨。我们知道弗洛伊德是一个天才，我们现在能够理解天才的真正难题，那就是：怎样以自己充分的热情去发展一件创造性的作品——一件拯救自己灵魂的作品——同时又放弃这一作品，因为作品本身并不能使人得救。在创造性的天才身上，我们看到把最强烈的自我表现之爱欲和最完全的自我放弃之神爱相结合的需要。要求人们竭力去充分经验这两种最强烈的本体论奋斗，几乎是太过分了。也许，禀赋越低的人，其爱欲越小，并且其神爱也越舒适。然而，弗洛伊德完全生活在疯狂的爱欲中，比大多数人都更为强烈，这种疯狂使他自己和旁人都感到精疲力竭——疯狂可以说总是如此。精神分析学是弗洛伊德为自身不朽而作的个人英雄主义投标。正如兰克所说：……他可以那么若无其事地承认自己的怀疑论，然而同时他却为自己创造了一种私人宗教……”[33]然而，这正是弗洛伊德所遭到的束缚。作为一个怀疑论者，他找不到人来接受他的贡献——也就是说，关于获取不朽的问题，其他人的信心只能比他更少，甚至人类本身对此也是没有把握的。正如他所承认的，恐龙的幽灵仍然困扰着并将永远困扰着他。弗洛伊德之所以反宗教，是因为他总是不能在个人的意义上把生命贡献给宗教理想。他把这样的一步视为软弱，视为被动，这种被动可以破坏他自己对更多生活的创造冲动。

174

在这个问题上，兰克持有与克尔恺郭尔相同的信

念，即人不应该把自己的生命中止和限制于近在手边的，或稍有些距离的，或自己创造的彼岸；人应该培养在最高力量面前的被动的放弃，而不管这有多么困难。尽管这在那些第一流的思想家看来与软弱和妥协无异，但除此之外任何较低的标准都不会使人得到充分的发展。尼采咒骂犹太基督教关于放弃的道德；然而，正如兰克所说，他“忽视了人类对那种道德的深刻需要……”[34]兰克在这个问题上走得很远，他说：“对一种真正的宗教观念体系的需要……是人的天性所固有的。这种需要的满足对于任何一种社会生活都有着基本的重要性。”[35]弗洛伊德以及其他人是否把在上帝面前的放弃看作受虐狂，把排空内心世界视为降格呢？兰克认为，这种放弃代表了最大限度的自我实现，只有最高理想化的人才能达到种境界。它代表了神爱扩张的实现，代表了真正创造型人物的成就。兰克认为，只有在最高级最少物恋的层次上屈服于自然之大，人才能战胜死亡。换句话说，人生真正的英雄主义的确立，存在于性的领域之外，存在于他人之外，存在于私人宗教之外——因为这些东西都是权宜之计，是人的累赘，它们把人阉于一隅，让他被含混不清的意义所分裂。只要人缺乏“真正内在的人格价值”，只要人仅仅是身外之物的反映，而没有坚定不移的内在方向，没有内在的焦点，人就会感到自卑。为了得到这样一种焦点，人不得不在“汝”之外、在他人他物之外去寻找，在彼岸去寻

找。[36]

175　兰克认为，人并非生物学的存在，人是“神学的存在”。这就好象是蒂利希[37]亲口说出的一样，他身后还站着克尔恺郭尔和奥古斯汀。然而，在如今这个科学时代，令人不可思议的是，这些结论是一位精神分析学家终生工作的结果，而并非来自一位神学家。由此产生的效果是压倒性的，而对于在科学领域受到狭隘训练的人来说，整个事情可能完全是含混不清的。大量的临床观察和纯粹的基督教思想体系的这样一种混和，肯定会使人头脑发昏。对此人很难决定自己的思想感情，而可能在几个不可调和的方向上茫然不知所措。

在这个问题上，“头脑坚定的”科学家（他们喜欢这样自称）会“砰”地合上兰克的著作，耸耸肩转身走开：“弗洛伊德最亲密的合作者会变得如此意志薄弱，把需要艰苦劳动才能获取的科学知识引入舒适的宗教安慰之中，这是怎样的耻辱啊！”如果真这样想，这些人就错了。兰克通过精神分析而达到了克尔恺郭尔的思想，他所依据的是对人之历史性的精神分析理解，而非出于软弱或者主观愿望。指责兰克的这一工作是毫无理由的，如果有人认为兰克的头脑不够坚定或者没有足够的经验主义态度，那只是因为这些人没有真正把握兰克全部工作的核心——即兰克对神经症本质的精心研究。这**一研究**也是兰克对那些想象他半途而废或由个人动机而变得软弱的人的回答。兰克对神经症的理解

是其全部思想的关键。在后弗洛伊德主义对人的充分理解中，兰克的研究是至关重要的，同时它也代表了兰克的思想与克尔恺郭尔思想的密切的融合点。在这种融合中所产生的词汇和语言，是会使克尔恺郭尔本人也感到愉快的。在下一章我们将对此作出进一步的探讨。

第九章 精神分析的近期成果

人越是正常、健全和幸福，人就越会……成功地……压抑、失落、拒斥、文饰、自欺和欺人，随之就会遭受神经症的折磨，这种神经症……来自痛苦的真理……从精神上说，例如，当精神分析学想要对人施以拯救，但却不能看穿感觉世界的欺骗和现实的虚假时，神经症就开始了。人遭受痛苦的折磨，这痛苦并非来自各种各样的对生活必要而有益的病理机制，而是来自对这些机制的拒绝。正是这种拒绝夺去了他的幻觉，而这幻觉对于他的生活是重要的……〔他〕比其他人在心理上更接近实际的真理，这正是他遭受痛苦的原因。

——奥托·兰克[1]

兰克的全部工作都涉及到神经症问题，这里一行或一节，那里一页或两页；然而，他对神经症给出的许多定义却是彼此不同甚至自相矛盾的。有时他使神经症显得是正常或普遍的现象，有时又认为它是不健全的或个

人性质的；有时他用神经症指生活中的小问题，有时又用以概括实际的精神病。兰克思想的这种变化不定并非其思想本身的混乱，而是由于我们很快就会看到的事实：神经症概括了人生的一切问题。不过，兰克把概念177 秩序引入了自己关于精神病的洞见，这就极大地推进了他自己的工作。如果一位思想家扔掉了过多的非系统的和含义丰富的洞见，他的思想就不可把握了，他试图说明的事情似乎仍然是难以理解的。的确，弗洛伊德总能在大范围内把他的深刻感觉整理得简单而有系统，总能把最复杂的理论还原为几条基本原理。这种能力使他赢得了杰出的地位。我们也可以这样去理解兰克；但是困难在于，在兰克广阔的工作领域之内，你只有引进自己的秩序，才能得到结果。尽管兰克知道，这一要求对于读者和他自己都是不公正的，可他找不到人来重写他的著作，因而，我们自己也只好竭力避开兰克洞见中的混乱，以便进入问题的核心。

作为一个转折点，让我们首先对神经症所包括的内容加以概括并进行逐一的讨论，以表明它们的一致性。神经症有三个独立的方面。它首先与这样一些人有关，这些人的生活面临着怎样对待存在之真理的困难。在这种意义上，神经症是普遍的，因为每个人的生活中都有着由生活之真理引起的困难，并且要为此付出巨大的代价。其次，神经症是个人性质的，因为每个人都会形成对生活的独特的反应类型。最后，超越这两方面之上

的，或许就要算兰克工作的特殊贡献了。兰克认为：在很大的程度上，神经症是历史性的。这是因为，所有包容着神经症的传统观念体系都衰败了，而现代意识形态还太薄弱，因而不能容纳它。于是现代人产生了：他们越来越陷于分析家们的结论而不能自拔，虔诚地赶往心理大师的治疗中心，加入治疗小组，使精神病院的床位不断增加。下面让我们分别对这三方面作出更为详尽的考察。

神经症类型

首先是人的性格问题。当我们说神经症表达了生活的真理，我们就是再次强调：对于一种不受本能制约的动物，生活是一个压倒一切的难题。个体必须面对世界保178 护自己，但他最多也只能象其他动物一样，把世界狭隘化，关闭经验，发展对于世界之恐怖以及自身之焦虑的忘却状态，否则他就不敢大胆自由地行动。我们不能过多地重复弗洛伊德心理学的伟大教导：压抑是正常的自我保护和创造性的自我抑制——在一种现实的意义上，是人之本能的天然替代物。对于这种天然的人类能力，兰克有一个完美的、关键的术语，那就是他所谓的“部分化”（Partialization）。兰克极为正确地看到，没有这种“部分化”，生活本来是不可能的。所谓善于适应

的人，刚好具有这种能力，善于把世界部分化为舒适的行动。[2]我曾使用过物恋化（fetishizition）这一术语，它表达了完全相同的思想："正常"人从生活撕下了他所能咀嚼和消化的东西，仅此而已。换句话说，人并非生而为神，并不能生来拥有整个世界，人生如其他的被造物，目光短浅，力量单薄，只能摄取世界的片断。神可以拥有完全的创造性，因为神自己就能赋予世界以意义，了解其一切。然而对于人来说，当他们从地上抬起鼻子，开始接触生与死这样的难题，以及一朵玫瑰或一个星座的意义时，立即就陷入了烦恼。大多数人都把思想局限在生活中的小问题上，社会向他们提出这些问题，引起他们的烦恼，于是他们就以这些烦恼消磨自己。这也就是克尔恺郭尔所谓的"急功近利"者和"实利主义者"。他们"用琐碎之物来平息自己"——这样他们就能过正常的生活。

我们立即就能看到，在我们关于精神健全和"正常"行为的所有思想中，展开了极为宽阔的地平线。为了正常地行动，人不得不从世界和他自己的严重局限中发轫并争取进展。我们可以说，精神正常的本质，是对现实的拒绝。[3]一些人的谎言比另一些人的诺言遇到更多的麻烦，正是这一点引出了我们关于神经症的讨论。对于第一种人来说，世界过于大而不当；为了与世界保持距离，为了分割并把握世界，他们发展了某些技巧，这些技巧现在反过来又使他们窒息。简单地说，神经症

就是关于现实的过多谎言的流产。

但是我们立即也能明白：精神正常与神经症之间并不存在着分界——我们都在说谎，都以某些方式为谎言所束缚。因而，神经症是我们分而有之的，是普遍的。[4] 或者换句话说：正常就是神经症，反之亦然。当一个人的谎言开始对自己或旁人显示出破坏性的效果，他开始寻求治疗——或别人为他寻求治疗时，我们就把他称为神经病。反之，我们之所以把对现实的拒绝称为"正常"，是因为它没有引起任何明显的难题。事情就是如此简单。如果一个独居的人一而再、再而三地想从床上起身，去审视门是否真的关了，或者有人每次洗手、擦手都恰好是三遍，或一次大便用半卷手纸——那么其中毕竟的确无人之难题卷入；毋宁说，这些人正在自身被造性的现实面前，以相对无害和不会引起麻烦的方式去获取他们的安全。

然而，一旦我们看到关于现实的谎言怎样开始流产，整个事情就变复杂了。我们因而不得不运用"神经症"的标签。实际上，从人的任何经验范围，我们总是能看到关于现实之谎言的流产。一般而言，我们把神经症看作这样一种生活方式，这种生活方式已开始产生过分的限制，阻碍当事人也许希望和需要的自由取向的动量、新的选择，以及成长，等等。如果一个人试图仅仅通过爱情关系而得救，然而又在这一过于狭隘的落点上遭到失败，他就为成为神经症患者。他可能变成完全被动，

依赖他人，害怕独自行动，害怕没有情侣的生活，无论情侣实际上对他的态度如何。对象成为了他的"一切"，他的整个世界；而他自己则降低到这样的地步：仅仅是另一个人的简单反映。[5]这种人常常寻求临床帮助。他感到被困在自己狭隘的地平线上，需要自己特定的"彼岸"，然而又害怕经历这一彼岸。用前面的术语说，他的"安全的"英雄诗并不起作用。它使他窒息，用愚蠢的认识毒害他，这种认识是如此安全，以至完全没有任何英雄的味道。在自己可能的发展上欺骗自己，那是另一种罪过。这是一个人所能经验到的最有毒害的日常内心啃啮之一。记住，罪过感是一种束缚。当人被自己不能理解的方式损害和阻碍时，当他被世界封闭在自身能量之中时，他就会经验到罪过感的束缚。但是，人的不幸在于，他可以用两种方式经验这种罪过感：即通过中断与自身潜在性发展的关系，把这种罪过感分别经验为外

180 来的挫折和来自内部的挫折。罪过感产生于未被运用的生命，产生于"我们内部未展开的生命"。[6]

更令人惊讶的是，那些有关现实之谎言的其他类似的流产，就是即我们称为执迷、强迫症以及各种恐怖症的东西。这里我们看到了过分物恋或过分部分化的结果，看到了为了行动而使环境过分狭隘化的结，这结果就是，当事人自己陷入了这种狭隘性之中。仪式化地每次洗三遍手还无所谓，把手洗得出血或成天都呆在浴室里，那就不可等闲视之了。在这里我们看到，在纯粹的

文化中，对所有的人来说，压抑中至关重要的事情总是对生和死的恐惧。面对被造物存在中真正的恐怖时，安全就成为人的真正的难题。人感到自己脆弱不堪——这就是真理！只不过有些人反应得太充分，太不灵活。他害怕上街，害怕坐电梯，害怕进入任何交通工具。在这种极端的情况中，就好象当事者自己认为："只要我真的作了什么事情……我就会死的。"[7]

可以看出，这种症状是一种生之企图，是想不受约束地行动的企图，是要使世界保持安全的企图。在这种症状中包含着生和死的恐惧。你之所以感到自己脆弱不堪，是因为你感到不幸和自卑，不能强大得足以面对宇宙的恐怖。你把对强大的需要表现在这种症状中，每次洗手三遍，或者逃避婚姻中的性生活。可以说，症状本身就是英雄主义的集中表现。无疑，人不能放弃这种症状，因为那会放出全部恐怖的洪水——这是人力图反抗和战胜的事情。当你把所有的蛋都放进了篮子，你就必须为了亲爱的生活而攥紧篮子。这就好象一个人想要获取整个世界，并用单一的对象和单一的恐惧加以保险似的。我们立即可以看出，这与移情中的创造动机具有同样的机制。在那种情况中，人把创造的所有恐怖和威严用移情对象加以保险。当兰克说，神经症代表了陷于迷失和混乱的创造力量，他所指的就是这个意思。当事人并不真正知道困难何在，但却碰巧找到了一条出路来保证自己穿越难题。我们也应该注意，弗洛伊德自己

使用了“移情神经症”这个集合名词，用来描述歇斯底

181 里症和强迫性神经症。[8]可以认为，兰克和现代精神病学仅仅是简化和贯彻了这一基本洞见，只不过我们今天不仅仅把俄狄浦斯情结的动力机制，也把生和死的恐惧作为阐释的基础。一位年轻的精神病学家最近对整个事情作出了如下的漂亮的总结：

> 事情必然是清楚的，患者所抱怨的绝望和痛苦并非是这种综合症的结果，而宁可认为是它们存在的原因。事实上，正是这些症状使患者免于人之存在中心那诸般深刻矛盾的折磨。特殊的恐惧或执迷正是这样一些手段，人用它们……减轻生活的重荷……以便……多少消除一点自己的无价值感……因而，神经症症状的作用是缩减和限制——魔法般地转化世界，以便摆脱对死亡、对罪过感以及无意义性的关注。被综合症弄得思虑重重的神经症患者不由自主地相信，他的根本任务是与自己特殊的执迷和恐怖症作斗争。在某种意义上，他的神经症使他有可能把握自己的命运——把生命的全部意义转化为从自我创造的世界放射出去的简化了的意义。[9]

在关于神经症之偏狭化的问题上，具有讽刺意味的是：患者本来是要寻求对死亡的逃避；然而为了达到这

一目的，他却使自己失掉了那么多的东西、那么大的行动范围，以至他实际上是在孤立和抹煞自己，在走向死亡。[10]现存的被造物是无法逃避生和死的，如果他过分热衷于此，他就会毁灭自己——这或许是一种公正的赏罚。

然而，我们仍然没有穷尽我们可以称为神经症的行为领域。从问题的另一面出发，还有另一条研究神经症的道路。存在这样一种类型的人，他具有物恋和偏狭化的难题，他有着生动的想象，涉及到过多的经验，涉及到世界中过大的部分——这也必须被称为神经症。[11]在上一章谈到创造性人格时，我们引入了这种类型。我们看到，这些人感觉到自己的孤立和个体性。他们出类拔萃，不象一般人那么深地陷于一般意义的社会之中，没有那么深地受到社会程序的影响，不轻易作出无意识的文化行动。困难的部分化存在意味着困难的生活。面对着作182 为一整套难题的世界，以及由这难题引出的全部生存地狱，无力物恋使人显得脆弱不堪。我们说过，把世界部分化即是撕下一只动物力所能及的一份。不具有这种才能，意味着撕下的东西总是超过自己的能力。兰克说：

> 神经症类型的人……把周围现实当作他自我的一部分，这解释了他与周围现实的痛苦关系。因为所有的外部过程，无论其自身是多么缺乏意义，最终都与他相关……他在一种巫术般的统一体中与周围的生活整体相连，其程度

远远超过调节型的人，后者能满足于作为整体之一部分的角色。神经症类型的人则潜在地把整个现实都引入了自身。[12]

现在我们可以看出，神经症问题是怎样可以与李生的两大本体论动机相联系：一方面，人与周围的世界相融合，并过多地成为其中的一部分，因而丧失了自己对生活的要求。另一方面，人把自己与周围世界相隔离，以便向世界提出他自己完全的要求，并因而失去了按世界本身的要求生活和行动的能力。正如兰克所说，一些个体不能分离，另一些则不能联合。理想的过程是，就象那些具有较好调节能力特性的人一样，在这两种动机之间找到一种平衡，把两种动机都处理得很好。神经症患者正好代表了"这两个极端之一"，他感到剩下的那个极端是一种负担。[13]

人格学在这里遇到的问题是：为什么有些人不能平衡他们的本体论欲望呢？为什么他们要走极端呢？答案显然必须追溯到个体的生活历史。有这样一些人，他们不愿投入来自程度较深的生死焦虑的经验。在成长过程中，他们不让自己自由地进入适宜的文化角色。他们不愿意在他人的游戏中没头没脑地失落自己。这其中的原因之一是：他们与他人的关系是大有问题的，他们没有能力去发展必要的人际关系的技巧。以自动的安宁从事社会游戏，意味着无忧无虑地与他人一道从事游戏。如

果你不卷入被他人视为理所当然的生活营养的那些事情，你自己的生活就成了一个彻底的困难。极而言之，这为我们刻画出最典型的精神分裂的人格类型。就经典 183 的意义而言，这种状态被称为“自恋性神经症”或精神紊乱。精神病人是这样的一种人：他不能把世界拒之于门外，他的压抑全部集中在表面，他的防御机制不再产生作用，因而，他从世界向自身及其幻想内部退缩。他把自己封闭起来，成为他自己的世界（自恋）。

把世界一口吞下而不仅仅是咬下几口继而按部就班地加以咀嚼消化，这看上去或许是最勇敢的。但是兰克指出，即便这也全然是一种避免卷入的防御机制：

> ……这种明显的自我中心化，从根本上说，只是一种针对现实危险的防御机制……〔神经症患者〕总是企图不付代价就……完成他的自我。[14]

活着，意味着至少要就经验自身而言部分地卷入经验。令人满意的或有把握的保证是不存在的，人也不可能不投入行动。结局是不可知的，人最终绝不可能知道他的行动有多么愚蠢，然而神经症类型的人都希望得到这些保证。他不愿意让他的自我形象遭受风险。这被兰克恰当地称为“一厢情愿的过分的自我评价”，神经症患者试图借此欺骗自然。[15]他试图躲过自然要他支付

的代价：衰老、天灾人祸、死亡等等。他以对经验的想象取代对生活经验的实际参与。他不是用行动去整理经验，而是在头脑中玩弄经验。可以看出，神经症对于符号动物是一种最典型的危险——符号动物的躯体正是他自己的难题。他不是在生物的意义上而是在符号的意义上生活。他并非生活于自然所提供的部分化方式之中，而是生活于因符号而成为可能的整体性方式之中。人用巫术般的无所不包的自我世界，替代现实的片断的经验世界。在这种意义上可以再一次指出，每个人都是神经症患者，因为每个人都以某种方式从生活向自身退缩，用自己的符号世界观来整理安排事物：文化伦理的目的正是如此。[10]在这种意义上也可以说，艺术家是最极端的神经病，因为他把世界作为整体，并且从中摘出根本上是符号性的问题。

如果神经症在某种程度上是每一个人的特征并且几乎是艺术家的根本特征，那么作为临床问题的神经症，其范围又如何确定呢？我们看到，一种损伤性的症状或一种过分局限的生活方式可以导致神经症。人试图通过184 对自己经验的限制来欺骗自然，然而他仍以某种程度的敬畏保持着对于生之恐怖的敏感。此外，如果他想要在头脑中或自己狭隘的英雄诗中取得对于生和死的胜利，那么他必须首先付出代价。这一代价就是神经症症状，或者，他会因一种未被展开的生活而陷入罪过感和无用感。

由此自然产生了确定临床神经症的范围的第二条路

线。艺术家，他们有着生动的想象力，有着对于最好最广阔经验的开放性，并且与令其他人都感到满意的文化世界完全隔离。然而，这些艺术家在最容易使人患神经症的情况中常常也能幸免，这使兰克不禁问道：这是为什么呢？答案在于：艺术家攫取了世界，然而却并未局限在其中，而是以自己的人格对世界进行了重新处理，并在艺术作品中进行了再创造。神经症患者则正好相反，他们是无力创造的人——兰克非常恰当地把他们称为"不成功的艺术家"。可以说，艺术家和神经症患者都从生活撕走了超过他们能力的一份，但艺术家却把它反刍出来，并以一种对象化的方式重新进行了充分咀嚼，作为一种外部的、积极的、可行的工程。神经症患者不可能具有这种体现在特殊劳动中的创造性反应，因而窒息于自身的内向性。艺术家也有同样程度的内向性，然而他却利用了这些内向性。[17]兰克在他令人鼓舞的抽象中，对上述差异作了如下的描述：

> ……正是纯粹精神冲突的观念化这一事实，造成了生产型和非生产型人格，以及艺术家和神经症患者的区别；因为神经症患者的创造力量，跟大多数原始艺术家一样，总是束缚在他自己的自我之上的，并且把自己消耗在其中。相反地，生产型人格类型的人则把这一主观性的创造过程成功地变为一个客观性的过程。

> 这意味着，通过上述主观过程的观念化，他把它从自己的自我转移到自己的作品之中。[18]

神经症患者自己折磨自己，这不仅体现在疑病恐惧以及各种各样的狂想等自我偏见之中，也体现在与他人的关系之中——被他作为依赖对象的人都成了他的精神疗法工程，他在这些人身上宣泄自己的主观困难。然而，人们并非是随意为人左右的，他们有自己的需要和各种逆反意志。作为不成功艺术家的神经症患者所遭到的挫折，只有通过他自己客观性的创造性工作才能得到和谐。对此也可以作另一种方式的理解，我们可以说，人越是整个地把世界作为难题引入自身，人在自身内部 185 就越是感到自卑和“糟糕”。如果他为了解决这一“糟糕”而致力于自身的完善，那么神经症症状就会变成他的“创造性”工作，他也可以努力通过情侣使自己完善。但是，对我们来说，努力完善自己的唯一道路，显然只存在于这样一种客观的工作之中：这种工作应完全处于你自己的把握之下，并且可以通过某些现实的方式不断完善。你可以沉湎于自身和他人，努力达到完善；你也可以**将某件作品的那种不完善加以对象化**，然后在其上释放自己的创造力量。在这种意义上，某种客观的创造性是人对于生之难题的唯一答案。他以此满足自然的要求，自然要求他象一只冲进世界的生气勃勃的动物一样，客观地生活和行动；然而他也满足了自己独特的人

之天性，因为他冲进了自己的符号语言之中，并非仅仅获得了生理意义的存在，并非仅仅只能反映世界。他攫取世界，从中得出了完整的难题，然后给这难题一个适当的人之解答歌德借浮士德之口说，这是人所能达到的最高境界。

从这种观点看来，艺术家和神经症患者之间的差别在很大程度上应归于才能的问题。这就象一位文盲的精神分裂症患者和一位斯特林堡①之间的区别，前者以退缩了事，而后者成为文化英雄——然而，两者都以相似方式经验世界，只是反应的质量和力量有所不同。如果神经症患者在他所接受的世界面前感到脆弱，他就会通过批判自己来找出路。他不能承受其自身或其个性所造成的孤独。另一方面，他仍然需要成为英雄，仍然需要以自己独特素质为基础去争取不朽，即是说仍然必须以某些方式让自己得到光荣。然而，他只能在幻想中使自己得到光荣，因为他不能完成创造性的工作，这工作通过其客观的完美为他正名。他陷入了一个可恶的循环，因为他经验了非现实的幻想的自我赞美。除了来自他人他物的正名，人的确不可能有其他正名——至少不可能有长期有效的正名。人显然不能在自身内部符号幻想中证明自己的英雄主义，正是这一点使神经症患者感到更

① 斯特林堡（A.Strindberg, 1849—1912）：瑞典最伟大的戏剧家，开创了现代瑞典文学，并对欧美戏剧艺术有深刻影响，后死于精神病。
——译注。

无价值和更加自卑。可以说，尚未发现自身内在禀赋的186 青少年就处于这种情境。另一方面，艺术家之所以克服了自卑，争取到自己的光荣，是因为他有才能如此。[10]

所有这一切告诉我们，神经症、青少年、正常人、艺术家，都属于同一问题的范围。在他们之间只有程度的区别，或者用特殊的习语说，只有才能的区别。才能本身在很大程度上是依赖于环境的，是机遇和劳动的结果，这一概念使得兰克关于神经症的观点具有现实的生命力。艺术家们既是神经症的，又是创造性的。最伟大的艺术家可能出现损伤性神经症症状，也能通过自己神经症的要求和需要使周围的人受到挫伤。卡莱尔对他妻子的态度就是一个例子。无疑，创造性工作本身是在强迫症中完成的，这种强迫症与纯粹的临床偏执症常常是可区分的。在这种意义上，我们所谓的创造禀赋仅仅是社会许可的执迷。我们所谓的“文化常规”也是一种类似的许可：例如无产者要求忘我的工作，使自己不致于发狂。我常常感到奇怪，在饭店厨房那些地狱般的炉灶后面，在同时侍候一打饭桌的马不停蹄的周旋中，在旅游高峰季节时旅游代理办公室的疯狂中，在夏日炎炎的街道上整天操纵压缩空气机的非人境况中，人们怎么能承受那些真正是魔鬼般的工作？答案是如此简单，简单得使我们迷惑：那些活动中的疯狂，正是人的处境的疯狂。对于我们来说，它们是“对的”，因为除此而外我们就只有自然的绝望。那些工作中日日所见的疯狂是针

对精神病院中的疯狂而作的再免疫。请看看人们休假结束回到强迫性工作中时那种兴奋和热切的劲儿。他们愉悦欢快地投入工作，因为工作消除了某些更为不祥的事情。人不得不通过现实保护自己。这一切向成熟的马克思主义提出了另一个巨大的难题，即如果一个乌托邦社会应该向人提供某种现实而使人免于疯狂的话，那么，对现实的执迷的反抗，其本质又是什么呢？

幻想的难题

我们讨论了作为人的性格难题的神经症，我们看到，有两种研究神经症的方式，那就是把它看作对世界的过分的狭窄化或过分的开放。一些人过于狭隘地生存187 于自己的世界中，另一些人过于放任地飘离了自己的世界。兰克从超感觉的、开放性的神经症患者中划出一种特殊的类型。就精神分裂症的范围而言，他或许是正确的。但是关于人格类型，任何生硬和草率的态度都是极为危险的；即使作了精确的部分化，仍然会有各种各样的人格混合和结合。总而言之，导致我们过分狭隘化的原因之一是：我们必须在某种意识水平上感觉到，生活是一个太大和太有威胁性的问题。如果我们说，普通人“刚好是在关于对的问题上”变狭隘了，那么我们就不得不问：这些普通人是谁？这样的普通人自己可以避开

精神病学的临床治疗，然而某个旁人就不得不为此付出代价。我们想起充斥各处博物馆的那些罗马胸像：要以它们那种双唇紧闭的方式，作为一个普通的好公民而生活，必然先就为自己创造了某种日常生活的地狱。我们所指的，当然不仅是日常生活中体现在亲友身上琐碎和小型的虐待狂现象。即便是普通人，也生活于一种昏昏然的焦虑之中，这是因为他们树起了一座高大的压抑之墙来掩藏生死的难题。他们的肛门性或许能提供某种保护，但是纵观历史，正是这些"普通的、一般的人们"象蝗虫一样把粪便排在世界上，以便忘却他们自己。

如果我们不仅把常态和神经症的融合问题视为一个人的性格问题，也从另一个普通方面来审视它，即把它作为一个现实和幻想的问题，那么，这种常态和神经症的融合或许会变得更为清楚。兰克在这里又一次作出了成功而深刻的观察。就我们迄今谈到的每一件事情而言，兰克审视神经症的方式都是易于把握的。我们已经看到，所谓人的性格实际上是一个关于现实本性的谎言。神化工程是这样一种虚饰：人不是脆弱的，因为他受到了他人和文化力量的保护；人在自然中是重要的，而且可以给世界做点什么。然而，在神化工程的背后，却悄悄响着或然性真理的声音：在我们称为进化的血和肉的邪恶戏剧中，与毫无意义的幕间休息相比，人的生命或许更无意义；而造物主对人的命运或个体的自我永生的关心，也许不比他对恐龙或有袋类动物的关心更多。这 低 语 也

从《圣经·传道书》中不和谐地悄悄滑出：一切都是虚无，是虚无的虚无。

188 对于文化生活的谎言，对于其他人如此没头没脑和满怀信任地陷于其中的神化幻想，某些显得更敏感一些。神经症患者免不了在文化幻想和自然现实之间保持平衡的麻烦，关于他自己和世界之可能的可怕真理，渐渐侵入了他的意识。普通人至少能确信文化游戏是真理，是不可动摇的、经得住时间考验的真理。他可以在占支配地位的不朽观念体系中，在相应的发展过程中，挣得自己的不朽。这全都非常简单而且一清二楚。但是现在，神经症患者：

〔他〕觉得自己是不真实的，而现实是不可承受的，因为在他身上，幻想的机制被自我意识所破解和摧毁了。他不再自己欺骗自己，甚而从理想人格的幻想中醒来。他觉得自己糟糕、有罪、自卑，象一个孤弱的被造物。这就是关于人类的真理，一如俄狄浦斯在失败中发现了自己的英雄的命运。此外一切都是幻想、欺骗，但这是必需的欺骗，它使人能承受自我并因而能承受生活。[20]

换句话说，神经症患者把自己同他人孤立起来，不能象他人一样自由地参与对世界的部分化，因而不能象他人一样依靠关于人之处境的谎言而生活。他让自己脱

离了日常生活的“自然疗法”，脱离了其中积极的、自我忘却的参与；因而他人所共有的幻想对他来说是不真的，他对此是无能为力的。[21]他也不能象艺术家一样创造新的幻想。正如尼恩（A.Nin）生动地表述说：“只要当幻想的毒害性暴露出来，生活的荒诞的一面就会显现。”[22]不是有人以喝酒来阻止现实的绝望——因为他们感觉到这是真的绝望——吗？人必然永远要想象和相信“第二”现实，想象和相信一个比自然的赋予更好一点的世界。[23]在这种意义上，神经症症状是一种关于真理的信息，那就是说：一个人不脆弱是一个幻想，而这幻想是一个谎言。让我们引用兰克的另一段文字，在这里，他对幻想和现实的难题作了有力的概括：

> 有了真理，人就活不下去；要活下去，人需要幻想。不仅需要象艺术、宗教、哲学、科学和爱情所能提供的较为外在的幻想，而且需要首先制约着它们的内在的幻想〔换句话说，需要关于自身积极力量的完全感、能与他人权力相对抗的安全感〕。人越是把现实当作真理，把表象当作本质，当作比实际上更深刻的、安排得更好的东西，人就会越幸福……这一永远有效的自我欺骗、伪饰和蠢行，并非属于精神病理学的机制……[24]

189

兰克把这一点称为是对神经症的矛盾的然而却是深刻的洞察，他用我们作为本章题辞的文字作了概括。事实上，这一洞察甚至具有更丰富的意义：它绝对动摇了我们关于正常和健全之抽象的根基，使之完全成为一个相对的价值问题。神经症患者之所以退出了生活，是因为他正苦于保持对生活的幻想。这反过来证明了，只要有幻想，生活就是可能的。

因而，关于精神健全的科学所面临的问题，必然成为一个绝对新颖和革命性的问题，尽管如此，这个问题仍然反映了人之处境的本质。这个问题就是：人是生活在何种层次的幻想中呢？[25]在本章结束时我们将看到这一问题所引出的结果，但眼下我们必须提醒自己，谈论幻想之需要并非冷嘲热讽。的确，在文化的神化工程中有着大量的错误和自我欺骗，然而这一工程的必要性也是存在的。人需要一个“第二世界”，一个具有人创造的意义的世界，一个他能生活，他能使之戏剧化、他能从中汲取营养的新的现实。“幻想”意味着最高级的创造游戏。文化幻想是自我证明之必要的观念体系，是一个英雄主义的世界。对于符号动物来说，它就是生命本身。失去了安全的、英雄主义的文化幻想就意味着死亡——这就是原始人的“非文化”所意味的东西，以及“非文化”所能起的作用。它使他们走向死亡，或诱惑他们走向动物水平的旷日持久的争斗和乱交。生活变得只有在酒醉不醒中才有可能。许多古老的美洲印第安

人，只是当渥太华和华盛顿的"大酋长们"控制了他们并且阻止了他们之间的战争和仇杀后，才得到了拯救。这种得救来自无时不在的死亡焦虑，这种焦虑如果不是为了他们自己，也是为了他们的所爱者。然而，怀着沉重的心他们也知道，对他们之传统英雄系统的这种吞蚀，同时也几乎是要他们的命。[28]

190

作为历史问题的神经症

我们对神经症问题的第三个一般性讨论，是关于其历史意义的讨论。由于这一方面包含了前述两个方面，因而它的确是最为重要的。从上面两节我们已经看到，神经症可以从一个基本的层次上作为一个人格问题加以考虑，也可以从另一个层次上作为一个创造性文化游戏的幻想这样一个问题来加以考虑。历史的层次是第三个层次，在其中，上述两个层次被综合起来。文化游戏的质量，创造性幻想的质量，随社会和历史发展的不同阶段而变化。换句话说，在个体为了证明自己而不得不回到自身以及回到自身各种根源的历史时期，个体最容易进入临床神经症。兰克有理由把神经症作为一个历史问题而不是一个临床问题提出来。如果历史是一个关于不朽的观念体系的序列，那么人们的各种难题就能在这些观念的背景上直接读到——这涉及到这些观念的包容度如

何，说服力如何，以及在怎样的程度上使人容易相信和安居于他们个人的英雄主义。现代生活的特征是所有传统的不朽观念的失败，这些观念已不能包容和加剧人对自我不朽和英雄主义的欲望。由于令人信服的人之英雄崇拜剧的消失，神经症在今天成了普遍的问题。[27]平内尔(Pinel)对萨佩特雷里(Salpêtrière)精神病院在法国大革命时期如何销声匿迹进行了著名的考察，对上述问题作了简洁的概括。那时所有的神经症患者都找到了能保证自我超越行动和英雄身分的现成的戏剧性事件。事情就是如此简单。

在传统社会中，人们可以在抚育孩子中，在工作和礼拜中找到自己的英雄主义；然而，现代人却似乎再也不能从日常生活中找到自己的英雄主义了。现代人需要革命和战争，需要“继续”革命来接替已结束的革命和战争。这是现代人为天国的消失所付出的代价。当他废黜了灵魂和上帝的观念，他就毫无希望地被迫回到他自身的根底和财力，回到他自身以及身边极少的几个人身上。甚至爱人和家也使我们上当，使我们失去幻想，因为它们并不能作为绝对的彼岸。就我们一直论及的意义而言，它们可以说是一些可怜的幻想。[28]

191 兰克看到，这一超级的自我意识使现代人除了自身的根底和财力外无所依靠，他恰当地把现代人称为“心理学人”。这一称谓从几方面看来都是恰当的。现代人之所以变成了心理学人，是因为他从保护性的大众观念体

系中脱离出来了。他不得不在自身之内证明自身。但是，他之所以成为心理学人，也是因为现代思想自身从宗教中发展出来时在这个方向上的进化。在传统中，人的内在生活总是被描绘成灵魂的领域。然而在19世纪，科学家们希望从宗教那里夺走这最后一块地盘。他们希望使人的内在生活成为摆脱了神秘性的、服从因果律的领域。他们渐渐废弃了“灵魂”这个词，开始谈论“自我”，着手研究它在儿童与母亲的早期关系中的发展情况。语言、思想和伦理这些伟大的奇迹现在被作为社会产物加以研究，而不再被看作是神性的干预。[29]这是科学的伟大突破，它随着弗洛伊德的工作而达到高峰。然而，正是兰克，他看到了这一科学的胜利引出了它本身所不能解决的更多的问题。科学认为，通过把内在世界变为科学分析的课题，它就永远摆脱了灵魂的问题。但是很少有人承认，这一工作保存了灵魂作为一个解释有机体内在能量、解释创造和生命物质支撑者之神秘的单词原有的意义。如果我们发现，人关于自身及世界的内在感觉，人在语言、艺术、笑和眼泪中表现出来的自我意识，全是在社会过程中形成的，那也的确没有什么了不起；因为我们仍然没有解释进化的内在力量，正是这一力量导致了具有自我意识能力的动物的发展。要表达这种内在力量的意义，我们仍然必须使用“灵魂”这个词——这是有机体意识的意义之神秘，是大自然内在的动力机制和律动的神秘。从这种观点看来，19世纪那

些达尔文主义信奉者的历史性反应，不过是显示了其信仰的薄弱和苍白。他们没有朴素和普通的敬畏及好奇，他们过分地把生命视力理所当然；而当达尔文剥去他们"特别的惊奇"感时，他们就感到了难以承受的打击。

科学心理学在它最初想要消除的灵魂一词中保持了原有的意义，但是，在科学心理学的胜利中，更有另外一些相应的效果。如果你把灵魂归结为自我，把自我归结为儿童的早期条件作用，那么你还剩下什么东西呢？你只剩下了个体的人跟你纠缠不清。我要说的是，跟所有现代科学一样，心理学的许诺也不过是说：它可以通过揭示事物的发展和因果，从而带给人幸福的时代。然后，当人知道了事物的原因，他必须做的一切就是去取得对自然——包括他自身天性——的支配，而他的幸福也就有了保证。但是现在，我们面临着兰克——在弗洛伊德的弟子中几乎唯有他如此——所看出的心理学自我审视之缪见。关于灵魂的信念向人表明，人自己为什么是自卑的、不幸的和有罪的，而这信念也给了他摆脱不幸状态获致幸福的手段。心理学也想向人表明，人为什么具有这种感觉方式。希望在于，如果你找出了人的动机，并且向人表明为什么他感到自己有罪和不幸，那么人就会接受自己并获致幸福。不过实际上，心理学只能找出自卑感、不幸感和罪过感的部分原因，这部分原因是对象所造成的：对象使人努力去迎合他们，使人害怕他们，害怕离开他们，等等。我们不想否认，心理学找

出人的动机多半是一种运气，它代表了从可叫做“人为的不幸”状态中的一个伟大解放，从自身早期环境、出身时刻和地点等人为冲突中获得的伟大解放。由于这种研究揭示神化谎言的一部分，因而的确能恢复某种诚实和成熟，这使人可以较好地控制自己，并的确能形成某种程度的自由和幸福。

然而，我们眼下强调的要点是：早期条件作用以及与对象的冲突，对特殊人物的罪过感等等，仅仅是当事者难题之一部分。神化谎言以自然为目的，并不仅仅瞄准早期的对象。正如存在主义者所指出的那样：心理学发现了神经症患者的罪过感，或者说发现了由环境引起的、被夸张了的、未作仔细审视的各种罪过感，这是事实；但是，关于现实而天然的被造物的罪过感，心理学却无话可说。心理学对于人之不幸的问题只有部分的发言权，但它却竭力声称自己有权谈论一切。兰克谈到这一点时，正是想指出如下的意思：

193

> ……心理学正试图逐渐排挤宗教和伦理的观念体系，但它只有部分权利这样作，因为心理学本身就是一种宗教，是一种极富否定性和分裂性的宗教……[30]

心理学把个人不幸的原因局限于个人自身，人因而与自己纠缠不清。然而我们知道，个人的不幸、罪过感

以及自卑之普遍和一般的原因，在于自然以及人与自然的关系。人作为一种符号动物，必须在其中找到一个安全的置身之地。对世界的一切分析，并不能让人发现自己是谁，为什么降生于世，为什么必有一死；并不能告诉他怎样赢得生命的胜利。当心理学试图做到这一点时，当它认为自己能够对人之不幸作出充分的解释时，它就立即变成一场欺骗，而使现代人陷入无法解释的自相矛盾、无法摆脱的困境。换句话说，心理学把它对人之不幸的理解局限于个人的生活史，而不理解个体的不幸在更大的意义上是如何深刻的一个历史问题，是如何深刻地涉及到安全而公共的赎罪观念体系的失落。兰克对这个问题是这样说的：

> 在神经症患者身上，我们看到了关于上帝之观念体系的全部崩溃，而这一点在心理学上意味着什么，也已经变得一清二楚了。弗洛伊德心理分析并没有解释这个问题，这种心理学只能从患者的个人历史出发，去理解发生在他身上的毁灭性过程，而没有对孕育这种人及其不幸的文化发展作出考虑。[31]

如果不理解这一点，我们就会陷于这样一种危险，即把神经症患者拒之于他所需要的更大的世界观之外，这将使神经症进一步恶化。正如兰克所说：

> ……最后，有理解力的精神分析学家把自我意识的神经症患者又遣送回到他想逃避的那个自我知识。整个说来，精神分析在治疗上是失败了，因为它使人的心理化倾向进一步恶化，而没有使人自己的内省得到有效的治疗。[32]

184 对此我们也许可以更好地说：当精神分析把人不幸的原因绝对化地归之于性欲，当它企图认为自己拥有完整的世界观，它在治疗上就失败了。从兰克那里我们可以得到这样的结论：宗教“就是一种心理学”，[33]与试图取代它的心理学是一样的。在某些方面它当然还要优越一些，因为它知道普遍罪过感的实际原因；在某些方面它要差得多，因为它通常强化父母和社会权威，并且强化无伤大雅的罪过感的束缚，使之容易给人造成伤害。

兰克对现代心理学相对化所作的毁灭性批判是不可抗拒的。[34]要对这件事获得生动的历史感，我们只有环顾市场上日益增多的心理学宗师的数目。现代人已开始审视19世纪，因为他希望以新的和安全的方式找到不朽。和历史上所有的人一样，现代人也需要英雄崇拜。但是今天除了他的心理学宗师以外，无人能为他提供英雄崇拜的对象。现代人创造了自己的困境；在这种意义上，正如兰克（带着不得不有的一点儿嘲讽的幽默）所说，心理治疗家“是——姑且这样说——神经症患者的产物，而患者的神经症则是根本的原因”。[35]现代人需

要一个“您”（thou），① 需要到这个“您”那里去寻找灵魂和道德的依赖；而由于上帝业已消失，治疗学家就取代了上帝的位置——一如爱人和父母之取代上帝的位置。今天的几代精神分析学家们不理解这一历史问题，他们始终难于理解，为什么治疗中“消除移情”一直是那么棘手的难题；然而只要他们阅读并理解了兰克，他们就会很快明白过来。治疗家就是“您”，就是新的上帝，他必然取代过去大众性的赎罪观念体系。如果治疗家无能作为上帝，他就必然遇到一个的确是魔鬼般的难题。②[36] 现代人被罚去从心理学的内省中寻求自己生命的意义，因而他的新的忏悔牧师就必然只能是195 高级的内省权威，即精神分析学家。正因为如此，现代人的“彼岸”就局限于分析室之内，局限于从那里得到的世界观。③

---

① thou，向神祈祷时所用的称呼。 ——译注

② 一个例外是A.惠利斯，他对下列问题进行了讨论：移情需要、历史变迁和神经症、精神分析疗法在寻找身分方面的不充分性，等等。（《寻找身分》〔纽约，诺顿出版社，1958年〕，第159—173页）惠利斯的整个讨论完全是兰克式的，尽管他显然是独立地得出了自己的观点。 ——原注

③ 如果说心理学代表了分析的崩溃和自我的衰落，并且通常把世界局限于治疗学家的科学意识形态之内，那么我们就能多多少少理解，为什么荣格要去发展他自己独特的思想体系。荣格的工作部分地代表了对上述精神分析局限的一种反应。一方面，他给内在的精神世界重新注入了生机，使其免于自我毁灭的分析崩溃。他在分析的进展之外深化了内在的精神世界，其途径是把内在精神世界视为自我治疗之源泉的原型，视为自然的更新——只要患者同意这一点。另一方面，他通过把精神转化为“集体无意识”，而在精神的个体基础之外拓展了精神

在这种意义上，正如兰克以如此深刻的理解所看到的，精神分析实际上使患者的情感生活变得可笑。人试图把自己的爱集中在一种绝对的力量和价值标准之上，而分析家却告诉他，一切都可以归结为他自己早期的条件作用，因而一切都是相对的。人希望发现和经历不平凡的事情，而分析学家却告诉他，一切事情怎么都不过尔尔，我们最深刻的本体论动机和罪过感怎么可以从临床上加以解释。这样，人被剥夺了他所需要的绝对的神秘，唯一剩下来的全能之物就是否定和剥夺这一神秘的那人，即精神分析学家。[37]因而，患者心怀畏惧拼命揪住分析家不放，正是这种畏惧，意味着精神分析的完结。①

的世界。无论个体针对其精神作出什么行动，他作为一个个体总还要被其精神所超越。从这两方面出发，个体甚至就能依靠分析——事实上是特别依靠分析——自己的精神而从这精神之内获取他的英雄主义证明。因而，荣格的思想体系是这样一种企图：汲取精神分析的优越性，同时又否定和超越这些优越性；夺彼之长，弃彼之短。赖夫极有说服力地指出：心理学人面临着获得心理赎罪的不可能性，这一点必然在很大程度上决定了对荣格的不满和批评。对此我们将在第三部分加以概括。（见P.赖夫：《精神分析疗法的胜利：弗洛伊德之后对信仰的运用》，纽约，1966年，第五章）　——原　注

① 精神分析的情感的贫困，必然也延及许多分析家自己以及投身于精神分析思想体系的精神病学家。这一事实有助于解释人在精神病学背景上所经验到的可怕的情感死亡，有助于解释用来对抗世界的人格外壳之沉重的分量。　——原　注

196 兰克和克尔恺郭尔：罪和神经症的融合

对兰克的研究走得越远，对克尔恺郭尔的涉及也就越深，这大部分显然是因为临床精神分析学大大的成熟——对此我们正在获得充分的评价。今天事情应该说已经很清楚了：兰克和克尔恺郭尔的这种相互渗透，并非是观念体系之间软弱的屈从，而是对人格问题的一个实际的解决。对于那个最折磨人的心理学难题，这两个人都得出了相同的结论：正是在科学描述走得最远的地方，心理学让道给了“神学”，也就是说，让道给了这样一种世界观，它概括了个体的内在冲突和罪过感，并且向他提供某种英雄崇拜的可能性。如果人不能把自己的渺小转换为尽可能高级的意义，人就不可能正视自己的渺小。在这里，兰克和克尔恺郭尔相遇了，形成了历史上那些惊人的思想汇流之一：即罪和神经症是同一件事情的两种不同说法，两者都意味着个体完全的孤立分离、与身边自然的不和谐、膨胀的个人主义，以及企图从自身之内创造世界的企图。罪和神经症都代表了个体过高的自我评价——他把自身形象看得比实际上高大，表明他拒绝承认自己普遍的依赖性。神经症与罪一样，是一种强迫自然的企图，它企图认为：神化工程真是充分的。在罪和神经症中，人投身于就近的狭隘之

物，幻想创造的全部意义和神秘都在此物之内，幻想他能从中得到赐福。[38]

兰克对神经症患者世界观的概括，同时也就是对经典罪人的概括：

> 神经症患者失去了每一种集体的精神性，把自己完全置于自我的不朽之内，以此演出他的英雄诗。普遍见于精神病人的幻想以及就他们所作的各种观察，都极为清楚地表明了这一点。[39]

但是我们知道，他们的企图是注定要失败的，因为人显然不能证明自己的英雄主义，他不能切身投入自己的普遍计划，使之令人信服。如果他们然要占更大的现197 实保持完全的接触，他就必须怀着痛苦的怀疑去生活。只有当他失去了这种接触，怀疑才会消失——精神病的定义是：完全不现实地相信对普遍英雄主义的自我证明。“我是基督”。在这种意义上，正如兰克所说，神经症代表了为“个体宗教”和为一种自我完成的不朽而进行的奋斗。[40]

罪和神经症具有另外一面：这一面不仅仅是通过拒绝承认被造性而表现出来的不现实的自我膨胀，而且还是为紧张化的自我意识而付出的代价。这代价就是：当事人再也不能沉溺于人们日常具有的幻想之中了。结果

是，罪人（神经症患者）过度意识到他试图加以否定的事情：他的被造性，他的悲惨和无价值。[41] 神经症患者被抛回他关于人之处境的真实知觉之中，正是这种知觉最初首先导致了他的分离和个体化。由于他之焦虑的深化，他曾试图建造一个神圣的私人的内在世界，但是生活报复了他。他越是孤立和膨胀自己，他就越焦虑。他越是人为地把自己理想化，他就越夸张地批判自己。他在"我无所不是"和"我一无所是"之间摇摆。[42] 但是很清楚，如果人想要成为什么，他就必须先成为别的什么中确切的一部分。如果人要依赖和屈从于身外自然中更大的意义，他就必须为此付出代价，付出痛苦和死亡的租税，这是无法避免的；而且，人无论如何都无法在自身之内证明这种支付是合理的。

但是，在上述讨论之后，我们仍然能看到经典罪人和现代神经症之间的历史性差异。可以说，上述两者都体验了人之天然的不充分性，然而，今天的神经症患者被剥掉了符号的世界观以及关于上帝的观念体系，这一观念体系本可以从他之无价值中得出意义，并将其转译为英雄主义。传统宗教把罪的意识转化为得救的条件；然而，今天的神经症患者之扭曲的虚无感，只能使他走向可悲的毁灭，走向孤独的死亡中宽恕的解脱。面对上帝，成为虚无是完全正常的，上帝自己就能以其不可知的方式保证这一点；然而，对于本身就是虚无的人自己来说，成为虚无却是另一回事。兰克概括说：

198　　神经症类型的人完全跟笃信宗教的前人一样遭受了罪人意识之痛苦，然而他不相信罪的概念，正是这一点使他成为“神经病”。他感觉自己是一个罪人，但又不信宗教之罪，因而对于罪，他需要一种理性的解释。[43]

由此产生了现代人可悲的处境：他是一个罪人，然而对此却无话可说；更糟糕的是，他在心理学辞典中寻找语言，因而只能进一步加剧他的分离和过度膨胀的意识。我们又一次明白了，为什么兰克要把心理学叫做“难于承受的否定性和破坏性的观念体系”。

理想的健全

到此为止，我们从三方面讨论了神经症问题。我们看到，神经症既是人格形成的结果，又是关于现实与幻想之关系的问题，最后还是历史环境的产物。三者当然合而为一。在给定历史阶段的某种文化工程中，人无论如何总是生活在矛盾之中。神经症是整个人之处境难题的另一种说法。当个体陷于这一难题不能自拔，即当其英雄主义成了问题或变成一种自我毁灭时，神经症就成了一个临床术语。就自己的本性而言，人们从来就是神

经症的；然而为了掩饰自己的真实处境，人们在某些时候比在另一些时候更容易表现出神经症。当人们能够在某种自我超越的戏剧中放心地投身于自己的英雄主义时，他们就避免了临床神经症。现代人比过去任何时候都更糟糕地生活在各种矛盾之中，因为现代是这样一种处境，在这一处境中，那些令人信服的戏剧，那些英雄崇拜，那些创造游戏，或者那些文化幻想，全都消蚀了。再也没有无所不包的体系式的世界观可以让神经症患者依赖其上或融身其中，借以掩盖自己的难题，我们的时代因而难以找到“治疗”神经症的药方。[44]

下面就是兰克所作的摧毁性的、克尔恺郭尔式的结论：如果神经症是罪，而不是病，那么唯一可以提供“治疗”的就只能是某种世界观，某种稳固的群体观念体系；在其中，人因为承认了自己的被造性而得以演出他的生命之剧。唯有如此，神经症患者才能走出自己的分离状态，成为宗教历来所提倡的那样一种更广大更高级的整体之一部分。在人类学中，我们把这称为传统社会的神话仪式情结。神经症患者不是缺乏某种外部事物来满足他对于完美的需要吗？他不是完全陷入了执迷吗？神话仪式情结正是引导执迷的一种社会形式。我们可以说，它在每个人力所能及的范围内都置放了创造性的执迷，这就是仪式的功能。这一功能就是弗洛伊德谈到原始宗教的执迷性质并与神经症执迷相比较时所看到

199

的东西。但是弗洛伊德没有看到这一功能是多么自然的，没有看到所有的社会生活怎么都是不同形式的控制性执迷的仪式化。执迷把人的注意力集中于眼前的事物，因而自然就为人保证了安全，排除了绝望。对于一个积极的机体，绝望的打击主要不是一个理性的问题，而是一个由运动引起自我刺激的问题。在给定的范围之外，人所得到的帮助并非来自更多的“知”，而是来自部分地自我忘却的生活和行动。正如歌德所说：我们必须首先冲进经验，然后再去沉思它的意义。只有沉思而没有猛冲会使我们发疯；只有猛冲而没有沉思又无异于野兽。在歌德写下这样一些警句之时，正值个体失落了传统社会的保护外壳，日常生活成了难题。个体不再知道经验的恰当剂量。经验生活的这种安全剂量正是被传统习惯所规定的东西。在传统习惯中，所有重要的生活决定乃至日常事件都是仪式化地得以产生的。神经症，是一种个人性的执迷或者说入魔仪式，以填充社会规定的相应仪式的位置，后者今天已由于传统社会的死亡而不复存在。传统社会的习俗和神话向个体提供了一整套现成的关于生活意义的诠释，个体所能做的一切，就是将其视为现实而投入其中。现代的神经症患者如果想要“接受治疗”，他就必须付出同样的行动，欢迎一个现成的幻想。[45]

想象这种“治疗”是一回事，要把这种治疗作为“处方”开给现代人，那完全是另一回事。对于现代人

来说，这种“处方”必然是多么空洞无物！一方面，他无法投身于神话-仪式情结，尽管这种具有深刻延续性的社会传统一直以江湖膏药的形式提供人们的需要。现代人甚至无法从精神病院或治疗团体找到这种情结。现代神经症患者不可能魔法般地发现他所需要的那种世界，这就是他之所以要创造自身世界的一个原因。在这种至关重要的意义上，神经症是人的现代悲剧。从历史角度看，人是一个孤儿。

200

接下来是上述“处方”之所以空洞的第二个原因。如果没有现成的传统世界观让人在其中建立依赖和信任的适应，宗教就变成了非常个人性的事情，其程度甚至使信仰本身也似乎是神经症的，就象一种私人的幻想和一种软弱的决定。现代人所不能做到的一件事情是克尔恺郭尔所指出的，那就是孤独地跃入信仰，跃入对于某种超验支持的幼稚的个人信任。这是对他本人生活的超验的支持，如今与现存的外部仪式和习俗已没有什么联系，因为有关的教会和社团或不复存在，或不太有说服力。正是这一情境帮助形成了幻想的信仰。为了让某物对人来说似乎是真实的，就必须通过某种亲身经历的、外部的、不得不服从的方式，让它得到明确的支持。人需要盛装游行、摩肩接踵、锦衣丽服，需要黄道吉日——需要一个执迷的对象，一个为内在幻想提供形体的某物，一个可以投身其下的某物。否则，神经症患者就会跌回自己的出发点，那么他又怎么可能相信自己孤独

的、内在的特殊感呢？①

第三个问题是，现代人是他自身幻想破灭的牺牲品，他自己的分析力量割断了他与历史的联系。现代精神的特征是神秘的消失，是幼稚的信仰和希望的消失。现代人强调可见的、明白的东西，强调因果关系，强调逻辑——我们总是强调逻辑。现代人知道梦和现实、事实和想象、符号和实体之间的差异。然而我们立即看出，现代精神的这些特征，正是神经症的特征。神经症的特征正是，患者“知道”自己在现实中的处境，对此他毫不怀疑。你说的事情既不可能影响他，也不能给他希望或信任。他是一只悲惨的动物，躯体会衰败，会死，会埋在尘土和忘却之中，不仅从这个世界消失，而且也从宇宙之所有可能的维度消失。他的生命不可能有任何可想象的目的，他虽生犹死，如此等等。他知道真理和现实，了解整个宇宙的动机。

201

正是切斯特顿（G.K.Chesterton），在现代思想中保持了克尔恺郭尔和朴素的基督教精神的生命力。[46]他以那样一种方式表明，现代精神引以自豪的特征正是

① 我认为这一点有助于解释那么多人改宗极端福音主义的原因。最初我们感到奇怪，为什么这些人总是要在大街上拦住我们，告诉我们他们是如何如何幸福。如果他们果真是那么幸福——我们在想——他们又何必缠住我们不放呢？根据我们的讨论，可以发现其原因必然在于：他们需要一些人的诚信，以便强化和外化某种本来是非常隐秘和个人性的东西——因而就要冒似乎是虚幻不真的险。把他人看得和自己一样也就是相信自己。

——原 注

疯狂的特征，因而，没有谁比狂人更有逻辑，更关心因果细节。疯子是我们所知的最伟大的逻辑学家，而这一特征是他们失败的产物之一。他们所有的生死攸关的过程都龟缩到大脑中去了。与常人相比较，什么东西是他们所不具备的呢？那就是粗心大意的能力、无视眼前现象的能力、玩世不恭和嘲笑世界的能力。疯子不能松弛自己，不能象帕斯卡那样，把自己的整个存在押在一笔幻想的赌注上。他们不能作到宗教始终要求于人的事情：相信自己生活的正当理由——这理由看起来是荒谬的。神经症患者知道得比我们清楚：他就是荒谬，此外再也没有别的什么是荒谬的了。别的东西"只是太真实"。然而，信仰要求人以信任的态度把他自己扩张进非逻辑的存在，扩张进真正幻想的存在。这种精神的扩张被现代人发现是最为困难的一件事情，这完全是因为他被限制在自身之内，无可依傍，没有了群体的戏剧，而这戏剧本可以通过每个人无一例外的参与而使幻想显得真实。

为了消除误会，让我立即声明：我并非在为传统宗教辩解，而是在描述现代神经症患者的贫困，以及其中的某些理由。我希望给出某种背景来帮助读者理解：在帕斯卡、克尔恺郭尔和切斯特顿关于信仰问题或幻想和创造游戏的思想路线中，兰克具有怎样的重要性。赫伊津哈（Huizinga）以及更晚近的一些作者如皮珀（J. pieper）和考克斯（H. Cox）告诉我们：人们拥有的唯

一有把握的真理是他们自己创造和编演的真理；活着就是游戏人生之意义。整个这一思想路线的结果在于，它最终告诉我们：儿童式的愚蠢是对成熟的人们的呼唤。兰克正是用这一方式将神经症的治疗描述为“对合理合法的愚蠢的需要”。[47] 宗教联盟，精神病学，以及社会科学等各种难题都包含在这一表述之中。

202

我们在前面说过，人生的问题是：人到底生活于何种程度的幻想之中？这一问题又向有关精神健全的科学提出了一个崭新的问题，即人可以生活于其中的“最好的”幻想是什么？或者说，最合理合法的愚蠢是什么？只有作好准备谈论生命之升华的幻想，那么你才能真正回答哪种幻想“最好”的问题。要界定这个“最好”，你必须使用对人来说具有直接意义的术语，使用与人之基本处境及其需要直接相联系的术语。我认为，整个问题要能得到回答，可以首先确定一种给定的幻想提供了多少自由、尊严和希望。这三者包含了自然的神经症问题，并且把它转变成了创造性的生活。

我们不得不在最缺乏自由的地方寻找自由问题的答案：在移情中，在人之命中注定和毁灭性的奴役地位中。移情使神秘、恐怖，以及权力成为物恋的对象，它束缚着自我。宗教，它通过把敬畏和恐惧扩张到它们隶属其中的宇宙，而直接回答了移情问题。宗教也着手解决了自我证明问题，并使这一证明摆脱了就近的对象。我们不必再去愉悦旁人，而只需考虑到创造的源泉，考

虑到那创造我们的力量。我们不必考虑那样一些人：跟他们生活在一起，我们会防不胜防地失败。这样，我们的生活不再是一种反射式的对话——遵循着妻子、丈夫、朋友和上司的标准；相反地，我们开始接受最高英雄主义和理想标准的检验，这些理想真正能够引导我们前进并超越我们自己。这样，我们就能用独立的价值充实我们自己，就能作出自由的决定，而且最重要的是，就能依靠那些真正支撑我们而不是反对我们的力量。[48]只有这样，人格才能真正融入宗教，因为上帝作为一种抽象不象他人一样与个体对立，相反却向个体提供独立的自我证明所必须的全部力量。还有什么比信赖上帝，信赖创造的源泉、信赖那最令人生畏的力量更使人安全呢？如果上帝是隐蔽和不可捉摸的，那就太好了，因为人就可以依靠自己去扩张和发展。

203　因而，象所有的人本之物一样，移情的问题就部分地是一个价值问题，一个理想问题。弗洛伊德试图通过表明关于现实的移情知觉是如何夸大不实和错误，来使移情问题成为一个完全的科学问题，这在很大程度上当然是正确的。但是，“正确的”知觉规范是什么？弗洛伊德正是在这里遇到了麻烦。一位堕入情网的常人正是被自我膨胀带入了存在的扩张和狂喜，还有什么东西比他自己的知觉更不真实呢？[49]范德莱乌（Van der Leeuw）这位伟大的宗教心理学家，用比弗洛伊德更宽阔的眼界来理解移情的心力内投（introjection）问题。

他引用了一篇古埃及文字，其中记载了一位叫帕赫里的人对他的内在意识——上帝寄予人内心的声音——的讨论；范德莱乌接着说道：

> 今天有可能——这是肯定的——跟尼采和弗洛伊德一道，把那警告我们回避的“奇怪”声音归于幼稚主义；“并非上帝的声音在人之心中，而是人的心中有其他人的声音”〔尼采说〕。

然而范德莱乌以惊人的调子作出了概括：“不管怎样，我们也许总是倾向于埃及人的描述，在这一点上，现象学是无所事事的。”[50]换句话说，由于埃及人的描述代表了更具有扩张性的存在，我们也许会倾向于埃及人一边，因为那种描述以较为可以想象的方式，把人与更高的神秘力量联系起来。上帝意识不仅仅是退化的移情，也是创造性的可能性。但是与范德莱乌不同，我们要针对这一问题提出，心理学并非无所事事：它可以讨论移情的较少限制的形式。

当然，宗教最为出色地解决了死的难题，这是任何现世的个体所不能解决的，无论这些个体是如何支撑着我们的生活。因而，宗教给出了争取自由的英雄主义胜利之可能性，并在最高层次上解决了人的尊严问题。在这里，我们同时遇到了关于人之处境的两个本体论动

机，即两种需要：（1）使自己完全顺应身边的自然，通过向某种更高意义放弃自身的全部存在，而成为自然之一部分；（2）作为一个个体的英雄人格扩张自己。最后，宗教独立地给出了希望，因为它拥有那未知和不可知的世界，拥有那人之精神甚至不能迈步的幻想的创204造神秘，拥有那存在境界之多维性的可能性，那使尘世的逻辑失去意义的天国的可能性和各种可能之显现的可能性——据此，宗教拯救了尘世生活的荒谬性，解脱了生物所有可能的限制和挫折。在宗教的词汇中，"见上帝"就是死，因为被造物过于渺小而局限，而不能承受创造之更高的意义。宗教从人的这一被造性、人的无意义性着手，将其作为希望的条件。对人之处境的完全超越，意味着我们无法想象的无限的可能性。[61]

那么，精神健全的理想是什么？那是一个亲身经验的、使人不得不信服的幻想，它不会在生、死和现实的问题上说谎。这个幻想之诚实，足以保证它自身律令的实行；我的意思是，这种幻想不以伤害、不以他人他物之生命来证明自己。就我们眼下讨论的意义而言，兰克把基督教看作一种真正伟大的理想的愚蠢：即对人之处境的一种童稚般的信任和希望，它敞开了通向神秘王国的大门。显然，所有的宗教都大大缺乏自己的理想，而兰克谈到基督教时，也没有把它看作一种有实践意义的理想。象所有的宗教一样，基督教在实践中强化了退化的移情，甚至使移情成为一种更令人窒息的束缚，赋予父

亲们以神圣权威的认可。但是作为一种理想，基督教高居于我们谈及的一切事物之间，在某些至关重要的方面甚至是至高无上的，克尔恺郭尔、切斯特顿、尼布尔斯（Niebuhrs）这样的人以及其他许多人都令人信服地指出了这一点。[52] 我们现在要加以充分考虑的是，兰克用他一生的工作，令人惊讶地完成了精神分析本身与上述思想路线的衔接。普罗戈夫出色地指出，在这一工作中，兰克和荣格是并肩而立的。①[53]

最后，如果精神健全是一个理想的幻想的问题，我们就面临着人格的大问题。如果我们眼下谈论的是最佳理

① 在精神分析、存在主义和神学思想的综合中，还可以提到其他许多人的名字。我们已经注意到了瓦尔德曼的工作，这一工作完成了一个一直回溯到阿德勒的综合，普罗戈夫也出色地指出了这一点。因而，我们谈论的并非是一个偶然的转变或高度的相似，而是若干思想主流的一次实在的、积累性的成就。I.A.卡鲁索的重要著作：《存在主义心理学：从分析到综合》（纽约：赫尔德出版社，1964年），是对神经症的优秀的"兰克式"表述。此外W.戴姆：《论深层心理学与得救》（载《作为宗教过程的心理治疗》，1955年，第二期，24—37页），讨论了精神分析对克尔恺郭尔思想之完成的现代运动中另一组成部分。这一方向的第一次——或许是第一次——现代尝试，出自弗洛伊德的朋友R.E.菲斯特，他写了一本论述焦虑的巨著，译为《基督教与恐惧》（伦敦：艾伦与安温出版社，1948年）。此书把焦虑看作从约翰一直到克尔恺郭尔、海德格尔以及弗洛伊德等人精神产品的主要源泉，并试图表明，通过基督之爱中的不朽思想体系，焦虑得到了最好的克服。此处并不是评介菲斯特涉猎面甚广的研究和论述的地方，然而，注意下面这一点是重要的：菲斯特出人意外地没能看到，生与死的焦虑是人的普遍特征。这一错误损害了其工作的意义。菲斯特与那样一些人站在一边，这些人相信，儿童可以不带罪过感而

205

想，那么我们就也应该谈论那些较低级的理想的代价。如果不能充分满足人孪生的两大本体论动机之需要，那么为此要付出什么样的人格代价呢？我们又一次回到弗洛伊德终生面临的难题：拒绝绝对移情的代价是什么呢？企图编织自己私人宗教的代价是什么呢？当一个人不能从最高的源泉为自己的存在汲取力量，那么他自己和旁人所要付出的代价是什么呢？我们一直尚未开始讨论这样一些人格学问题，但是对我来说，这些问题是基本的和必要的，是关键的问题。离开这些问题，我们甚至不能理智地谈论精神健全的问题。兰克提出了基本的问题，

健康发展，而爱的充分表达则可以消除恐惧："……如果认为，这种恐惧倾向必然要被世界中的存在如此这般地召唤出来，那也是同样不真实的……。在世界中的这样一种存在会引起恐惧，这种说法只有对那些人才是真实的，他们已经被各种各样的'封闭'或者说'压抑'引起了恐惧倾向……"（第49页）菲斯特认为，克尔恺郭尔困窘的童年期引起了他的恐惧神经症，并导致了他后来的病状。菲斯特令人遗憾地没能到达文化的不朽观念体系的背后，这种观念体系包容和升华了恐惧。在这同时他甚至还认为："许多人——不仅是儿童和老人——发现，面对死亡是可能的，他们甚至还会象朋友一样欢迎它，并准备为了伟大事业而赴死。"（同上）这一见解是正确的，但是，正如我们今天所知道，它也是琐碎的，因为它没能把握关于现实和力量的移情升华。结果我们面前是这样一本书：它提供了一种W．赖希-N．布朗式的关于无压抑生活之可能性的论点，把基督作为爱欲的焦点。所有这些导致了这样一种反刍：让自由基督教精神占领了弗洛伊德的头脑，试图使世界成为欢乐的"当然王国"。如此非基督的历险中，如此不同寻常的朋友之间，当然容易产生某种错误的东西。

——原　注

他问道：个体是否完全有能力“自己肯定自己和自己接受自己”。但是，他很快认为这是“无法谈论的”而离开了这一问题。兰克推论说，只有创造型的人可以把通过

206 自己的工作用作自身存在的证明，而在某种程度上作到这一点。[54]在不了解兰克工作的情况下，我自己已把这一问题作为人学的中心问题提出来了。[55]我认为，这一问题可用兰克自己在别处提出的答案来加以回答——我们在上一章已经看到：就理想的状态而言，甚至创造型的人都应该顺从更高级的力量而不是他自己。[56]荣格以自己深刻的分析也看到了这一逻辑，即不同凡响者把自己的移情投射又带回了他自身。我们在上一章说过，这种人之创造性的一个原因是：他以自己的方式观察世界并且依赖于他自己。然而，这导致了一种危险的自大狂，因为个体被他自己的意义塞得太满了。而且，如果你没通过移情知觉把世界变成物恋的对象，全部的经验就会给自我加上巨大的重负，而有使自我遭到毁灭的危险。也就是说，创造型的个体被他自己和世界塞得太满。[57]同样，由于创造型个体具有与神经症患者一样的人格难题，并且一样地从经验整体上撕取自己的所需，因而他需要对一种新的、更大的依赖抱有某种决心——就理想的情况而言，正如兰克所说，这是一种自由选择的依赖。

我们曾经从弗洛伊德身上那么辛酸而深刻地认识到：甚至最强有力的人们，当他们不得不承受生命的全部

意义，并用自己微薄的被造物的力量去支撑这种意义时，也会象孩子一样昏厥过去。我们在第六章结束时曾说，弗洛伊德没有能从科学意义的被造性迈向宗教意义的被造性，因为，恰如荣格那么出色地看出的那样，这将意味着弗洛伊德对自己作为天才所具有的非凡热情的放弃。荣格必然是从自身的经验理解了这一点，因为他自己也就没有能完成他的罗马之行，因为——正如他所承认——罗马向他提出了那样一些问题，“它们是我的力量所不能把握的。在晚年——1949年——我曾希望弥补这一未竟之事，但临到买票时却突然昏厥过去。罗马之行的计划从此被搁在一边。”[58] 在我们看来是那么简单的旅行，却使两位巨人都曾昏厥过去，那么，我们从中可以得出什么样的结论呢？弗洛伊德也同样未能去成罗马，直到晚年，他每次都在接近那座城市的当儿折了回去。

我认为，在我们讨论了兰克对克尔恺郭尔思想的完成之后特别是讨论了他的艺术家心理学之后，对于上述问题，我们已能作出充分的理解。弗洛伊德、荣格那样一些人面临的难题，不是一般的旅游者所能体会的。他们是207 发明者，他们试图把全新的意义注入创造和历史，这意味着他们不得不用自己的肩膀独自支撑和证明一切先前的意义和所有可能的选择。或许，罗马本身连同她的复灭和她的历史，就是这些意义的缩影，并因而使他们双腿战栗。在罗马的土地中流进了多少人类之血？多少人间戏剧曾在那里上演？而从历史的眼光看来，是那又带来了

多么冷酷和吓人的毁弃？从罗马可以引出恐龙的问题，或婴儿毁容的问题，前者折磨过弗洛伊德，后者嘲弄过路德；只不过，如今这些问题在整个人类的层次上出现了。我们在第六章曾提及，当弗洛伊德分析自己对罗马的厌恶以及他在阿克罗波利斯上的奇怪经历时，他隐隐看到父亲的形象浮现在记忆之中，对他的成就作出判断。他说，他被一种"虔敬的"情感所折磨。我认为，如果把这一分析推到其基本之点，我们将不得不说，如果我们自己成为创造型的人格，那么，我们每一个人的世俗的父亲都会谴责我们的无能。他们会提醒我们，我们是生而为人并非生而为神的。没有一个现世的人能够提供天才需要用来支撑世界意义的力量。

然而，如果连始终仰赖于上帝的荣格都仍然会在生活的重荷下昏厥过去，那么我们还有什么话可说呢？最后的分析或许只能得出这样的结果：所有的人都在这个世界上了结他们自己，而理想的幻想的问题并没有把任何一个人从中解放出来。它只不过转而提出了这样的问题：凭借着自身信念和可依赖的力量，人所能达到的最好的工作质量和生活质量是什么？而这一问题，正如我们所说的，是作为经验科学的心理学自身的讨论对象。我们只能推测人所能达到的最高的实现。在其基本点上，心理学科学再一次遇到了那个令人深思的人物克尔恺郭尔。那是什么样的世界观呢？那是些何等的力量呢？又是为了怎样的一种英雄主义呢？

208

第十章 关于精神病的一个一般观点

……本质的、基本的最高焦虑（第一焦虑）内在于人类存在的所有分离的、个体的形式之中。在这基本的焦虑中，人类存在对于其“存在于世”是既害怕又焦虑……只有当我们理解……〔这一点，我们才能〕想象下述表面上看来是矛盾的现象：害怕生活的人也特别畏惧死亡。

——M.博斯[1]

我记得我念大学时的一位教授是一位备受赞誉的中世纪历史教师。他承认，他对中世纪了解得越多，他就越不想说：那个时期是如此复杂如此多样化，以至不冒风险就不可能作出一般性的表述。同样的话可以有把握地用于关于精神病的理论。一个人怎么敢于就如此复杂和纷纭的现象写出题为“一般观点”的章节呢——特别是：这个人自己又不是一位精神病学家？事实上，尽管我感到这样一章属于本书的范围，有一段时间我也要付出艰难的努力，才能强迫自己拿起笔来。过去一些最伟大的

心理学家们一生工作的记录都摆在眼前，一目了然。这些人具有最丰富的个人感觉，他们的工作反映了非凡的理论禀赋，并有最为广泛和多样化的临床资料作为基础。既然如此，何必还要人来对这一领域进行肤浅的，头脑简单的翻耕？

或许是为了这样一个理由：今天我们需要简单的头脑，以便我们谈论一切。这是那位中世纪学家的言论的翻版。我们时代的伟大特征在于：关于人性的每一重要内容，需要知道的我们似乎都已经知道了。然而从来不曾有过这样一个时代，确切掌握的知识是如此之可怜，普遍的理解是如此之少。这其中的原因完全在于专门化的好处，在于提出有把握的一般性表述之不可能性，由此导致了普遍的愚蠢。以本章不大的篇幅，我想冒一次头脑简单的危险，以便在由专门化及其堆积如山的事实产生的并非有意的愚蠢中迈出某种步伐。即便这只能取得可怜的成功，似乎也值得一试。在这样一种令人窒息和破碎不堪的科学时代，必须有某个人来自愿地表演愚蠢，以便拯救普遍的近视。

专家们马上会说，谈论精神病的一般理论是太狂妄自大了，那是遥远未来的事情，一个遥远的甚至是不可能达到的目标——就好象在我们的图书馆和书店的无数册图书中从来不曾有过这样一种理论。对于表现在神经症和精神紊乱两方面的人类行为及其各种类型的变态，形象高大的现代心理学都给我们提供了彻底的理解。问题

在于——正如我们已经指出的那样——怎样把某种普遍的秩序置入这种洞见和知识的财富。一条出路就是对这种秩序作出最一般的表述，到此为止，我们在本节中已把这种表述用来联系不同领域的事实。人不是一种害怕死亡、追求自我永生、追求对自身命运之英雄主义超越的动物吗？既然如此，这样一种动物的失败就是英雄主义超越的失败。正如阿德勒在被我们引为第二部题辞的文字中那么简洁地表达的那样：谈论精神病也就是谈论那些丧失了勇气的人们，也就是说，精神病反映了英雄主义的失败。这一结论与上一章对神经症的讨论有着紧密的逻辑联系。我们在那里看到，神经症患者是这样一种人，他特别不能承受自己的被造性，不能以有力的幻想绕过自己的肛门性。阿德勒看出：自卑是精神病的中心问题。当人对自身命运的超越最成问题的时候，当人怀疑自己的不朽、怀疑自己生命之持续价值的时候，人就受到了自尊问题的最大的折磨。在这种时候他不会相信，自己所走过的生活道路真造成了什么普遍的差异。从这种观点出发，我们有理由说：精神病代表了反抗被造性的失败。

210

抑郁症

如果我们不能表明，上述一般表述是怎样概括了每

一种综合症的细节，那么它们就不会真正具有什么了不起的意义。然而我们恰好能作到这一点。阿德勒已经指出，抑郁症完全是一个勇气的问题。阿德勒揭示了，在害怕生活的人身上，在放弃了任何独立发展、完全被他人行动所掩盖、完全依赖于他人帮助的人身上，抑郁症是如何发展起来的。[2]这些人生活于“系统的自我限制”之中，其结果是自我行动的能力越来越小，越来越孤弱和依赖他人。在生活的困难和打击面前，人越是退缩，就越是不由自主地感到无能，自我评价也就越低。这是无法逃避的逻辑。如果人生活在一系列“默默的退却”[3]之中，人就会最终陷于绝境。这种状态是抑郁症式的沦落，博斯在本章题辞中正是这样提醒我们的。到了后来，人甚至不敢动弹——患者卧床不起，厌食，倦于一切活动。

这种勇气的丧失中自有其伦理的启示：人必须以某种方式为生命付出代价，随时准备去死，投身于生活的危险，让自己被淹没，耗尽一切。否则，人就会在逃避生死的企图中虽生犹死。现代存在主义精神病学家跟阿德勒在本世纪初所认识的完全一样，就是这样理解抑郁症的，博斯把这一点概括为几行文字：

抑郁症患者在其整个存在中，不能坦然地、有任感地接受所有那些与世界发生联系的可能性，这些可能性实际上将构成他的真实的

211

自我。结果，抑郁症患者的存在没有自身独立的基础，而只能继续作为他人要求、愿望和期望的牺牲品。这些患者力图得到自己预期的东西，以维持环境中的保护和爱。〔然而失去的却更多〕因而，抑郁症患者可怕的罪过感……源于他们存在的罪过感。[4]

在这里，我们看到一个有趣的科学问题：在简单的抑郁症动力机制问题上，为什么要统一意见是如此之难。实际上这个问题早就被阿德勒后来又被存在主义精神病学派极为清楚地揭示出来了。意见难以统一的原因之一是，这些动力机制并不象表面那样简单。它们深居于人之处境的核心，而对于这一核心，我们从得不到任何直接的或轻松容易的认识。一方面，我们自己已经如此有效地消除了关于生死恐惧的思想，我们并没有被活生生的被造恐惧充分左右，因而我们不能理解被这些恐惧所剧烈咬啮的那些人的痛苦的扭曲和苦闷。例如，尽管阿德勒早就写出了优秀的一般理论，他还是要去讨论抑郁者的私心和善心，讨论拒绝长大、拒绝接受生活责任的“溺坏了的儿童”，等等，从而使我们感到失望。固然，这些事情在某种程度上的确是真实的，而阿德勒也充分认识到大自然自己把人弄成一种生理和人格都虚弱不堪的动物。但是，关键是要指出阿德勒应该更多地强调在人体化之中、差异之中、孤独的存在之中，以及在支

撑力量和代表性力量之丧失中所存在的纯粹的恐怖。他向我们揭示了人们为生存而运用的“生之谎言”；然而我们想要知道的是：对于大多数人来说，这种或那种形式的“生之谎言”是如何必要，人们自己是如何缺乏可让自己依赖的力量。连弗洛伊德和荣格这样的巨人也会在临近去罗马之际退缩或昏厥过去，想到这一点，我们或许能对可怜的普通人所承受的生之份量产生某种正确的感觉。普通人无时不把自己置于他人力量之内，试图以此确立某种宁静的英雄主义。当这类手段失败之后，当普通人由于自身“生之谎言”的暴露而受到威胁时，他就会走向抑郁症的退缩甚至昏厥过去——这是多么合乎逻辑啊。

212 抑郁症动力机制中被我们所忽视的另一种复杂性，是兰克告诉我们的，通过愉悦他人和顺应他人所代表的行为法则而达到不死的境界，满足自我永生的欲望。[5] 人们渴望不朽，时时竭力寻求不朽：在家庭的小天地之间，从单一的爱的对象身上苦心追索。移情对象是我们良心的焦点，是我们整个善恶世界的焦点。它不是什么轻易能摆脱的事物，因为它体现了我们整个的英雄主义系统。我们前面已经看到，移情可以达到如何彻底和复杂的程度。正如弗洛伊德指出的：由予分离的焦虑，我们终生顺应心中的权威，一旦试图摆脱他们的要求而独立自主地行动，害怕失去权威的焦虑便会膨胀起来。这样，失去权威的力量和认可就等于失去自己的生命。我

们也看到，移情对象本身体现了存在之令人畏惧的精秘（mysterium tremendum）。它是原始的根本的神话，在其具体存在之中高居于符号性的命令之上。还有什么比顺应这种神秘更为自然的呢？我们必须跟兰克一道补充说：通过遵守移情对象所代表的伦理准则，人们得以将争取不朽的奋斗继续下去——还有什么比这更为自然的呢？移情是为了永恒的自我永生而对移情对象的主动利用。这一点解释了甚至在移情对象死后也能看到的移情及其力量的延续性："由于保持了对这一对象的忠诚，我因而是不朽的；对象或许已不在人世，但仍然通过其遗物发挥影响，甚至从不可见之灵性世界继续运用着它的力量。"这部分是古代崇拜者的心理描述，但也适用于继续遵守家庭荣誉和行为法则的现代崇拜者。

这就是说，抑郁症概括了生与死的恐惧以及自我永生的渴望。人可以成为怎样的英雄呢？在家庭安全的小天地里，或在相爱者面前作一个英雄，随时用"默默的退却"来保证这种英雄诗，那是极为自然的。有多少人能够向宇宙奉现一种独特的禀赋以确保自己特殊的不朽呢？唯有创造者能如此。当一般人不能再令人信服地演出自己的安全的英雄诗，或者当他们不能掩盖自身英雄诗之失败时，他们就会陷于抑郁症及其可怕的罪过感而不能自拔。我特别喜欢盖林（Gaylin）的洞见，他认为陷入抑郁症的完全的孤弱和依赖性，本身就是哺乳动物之最后和最自然的防御机制：

213

> 依赖性是人类机体基本的生存延续机制。……当成人对自己应付问题的能力失去了信心，或明白了自己在逃避和斗争两方面的无能，他就被还原到一种抑郁状态。正是这种与婴儿的孤弱相应的还原，变成了……借依赖而解决生存延续问题的诱惑。人的防御机制的丧失，刚好就是一种防御行动。[6]

博斯说，抑郁症患者可怕的罪过感是存在主义式的，它们代表了由于扭曲和在他人心目中变“好”而导致的失败，即实现自身生活、完成自身潜力的失败。既然自己是否不朽由他人来决定，自己未展开的生命也就交给他人去了。这使人与他人的关系始终是奴役性的，它导致了罪过感。帕尔斯这样一位现代精神疗法专家提醒他的患者们说：“在他们的世界中，他们既无必要去取悦于自己的情侣，也不需要情侣来取悦自己”；因而，他们可以积极地反抗奴役的暴政，从这条路，他们可以切入“个人不朽演出”的伦理学。这一切当然太好了，但是却很难概括患者所感到的或至少是据以谴责自己的所有罪过感。根据患者对自己之无价值性的自我谴责，可以断定患者有着巨大的罪过感。我们不得不认为，这种自我谴责不仅是对未能展开的生活之罪过感的思考，而且也是从自身处境得出意义的一种语言。简言之，即便某人是一位极富罪过感的英雄，他至少也还是他眼下这

个英雄系统中的英雄。抑郁症患者利用自己的罪过感死死抓住移情对象，努力保持自身的处境。他只能这样做，因为他没有能力对移情对象进行分析以摆脱和超越这一对象。比起自由和责任的可怕重担，罪过感要容易承受一点——特别是当那有可能让人重建生活的选择来得太迟的时候。如果你不能惩罚他人，如果你由于他人代表了你所认同的不朽观念因而甚至不敢加以批评指责，那么，你就最好选择罪过感和自我惩罚。如果你的神不可信赖，你的生命也就失去了价值；因而你必须认定恶必在自己内部而非神的身上，这样你才能活下去。罪过感使你失去了某种生活，然而避免了死之大恶。[7] 214 抑郁症患者之所以夸张他的罪过感，是因为它以最安全和最轻易的方式解决了他的困境。[8]他也设法让旁人对他作出反应，怜悯他，重视他和关照他。他的自怜和自尊恰好是用以控制旁人并抬高自身人格的手段——阿德勒正是这样指出的。[9]所有这一切造成了抑郁综合症中引人注目的强迫性的罪过感。

我们由此可以看出抑郁症动力机制的某些复杂性，这些复杂性使得我们难于用一致和直接的方式去理解这种机制，虽然在把它抽象为一种非英雄主义的人生的自然沉沦时，这种机制是相当简单的。同样使我们感到为难的是弗洛伊德的语言和世界观。例如，弗洛伊德主义者认为，更年期抑郁症是由于重新经验到早年阉割情结而触发的。这种解释容易遭人嘲笑。它似乎表明，弗洛伊德主

义者企图再一次把成人生活的难题还原到俄狄浦斯情结阶段，还原到他们自己的父权中心世界观。在这种世界观看来，可怜的被阉割的女人为自己天生的短处付出了代价。10年前，我自己由于缺乏经验和狂妄自大，对这种说法作出了鲁莽的反应。当时我提出了一种理论来说明更年期抑郁症的问题，然而这一理论刚好走向了另一个极端，即只对社会角色的失落作了考虑。我当时认为，更年期妇女之所以易患精神病，是因为她们的生命失去了原有的意义。在一些病例中，她们由于晚年离婚而丧失了作为妻子的角色；在另一些病例中，上述情况还伴随着她们作为母亲这一角色的终结，因为儿女都已长大成人成家立业，剩下她们孑然一身，无所事事。她们从来在家务之外习得任何社会角色、业务往来或技能，因而当家庭不再需要她们时，她们就的确失去了意义。这些妇女的抑郁症刚好发生在更年期，这一事实对我来说极为出色地证明了：有用的社会角色的丧失，可以独立地解释更年期抑郁症。

我们几乎处处都要与弗洛伊德的世界观和语言相遭遇，那是一个特殊的科学难题：它包含着有力的真理，但却以看上去那么不真的方式表达出来。然而我们自己常215 常受到诱惑，可笑地试图区分这两个方面，或者不如说，我们把两方面一并抛弃了。我想，人不得不狂妄自大一点，以便在专家数目猛增的情况下确能干点什么；然而，这又十分危险。一个偶然浮现的挑战者，不可能一

厢情愿抹去半世纪的临床观察和思想。科学中一个始终存在的危险是，每一种收获都是冒险，都可能失去脚下的土地，而这土地本是安全的依附对象。这一点最真实地体现在目前关于精神病的各种“角色理论”中，这些理论威胁着以肉体的事实为基础的弗洛伊德表述，使它有遭到遗弃的危险。

我们面临的事实是，妇女在更年期对阉割情结的再次体验，是真实的体验——但这并非就弗洛伊德狭隘的焦点而言，而宁可说是就兰克、存在主义者以及布朗的更为宽广的意义而言的。博斯说得非常好："阉割恐惧"仅仅是一种突破或一道裂缝，人的全部存在中固有的焦虑可以由此闯入人自己的世界。[10] 在这里我们容易看出，更年期显然是重新唤醒了躯体的恐惧，以及对可行的神化工程的彻底崩溃的恐惧——早期俄狄浦斯式的阉割焦虑正是由这种经验产生的。患者以一种最为强迫性的方式想起：她是一种动物。更年期是“动物生日”，它特别标出了退化的生理履历，这就好象大自然把确定的生理里程碑强加于人，竖起一堵墙并且说："你再也不能向生活迈出一步了，你正在走向结束，走向绝对死亡的定局。”由于男子没有这样一种动物生日，这样一种特殊的生理标志，因而对于作为一种神化工程的躯体，他们通常体验不到那种完全的不信任。一次就足够了，他们可以一劳永逸地用文化世界观的符号的力量解决这个问题。然而，女性却没有那么幸运，她们被安排到那样

一种位置之上，被迫突然从心理上去把握生命的生理事实。套用歌德的格言，死并非仅仅在敲响她们的门而可以被她们置之不顾（犹如男人可以忘却自己的衰老一样），死要破门而入并充分展现自己的威权。①

我们又一次看到，精神分析学必须得到拓展，以便引入死亡恐惧而不是来自父母的惩罚恐惧。“阉割者”不是父母而是自然本身。或许，父母的罪过感也表达了一种新的真正的自我肯定，这种自我肯定超越了仅仅

216

① 我们可以在这里插进来指出，从这一观点看来，一个人生活的关键工程之一，真正成熟的关键工程之一，是让自己顺应衰老过程。对一个人来说，最重要的是习惯自己的真实年龄，停止捍卫自己的青春，不再企图认为自己的生命没有完结。H.M.雷顿比克在他编辑的《死亡：各种见解》（纽约：德尔塔图书，1969年）一书第13章中，收集了E.雅克绝妙的短文《死亡和中年危机》。雅克在那里出色地发展了对“自悲”之需要的思想——那是对自己最终不免一死的悲哀，也就是要在死亡阻碍了人的情感成熟的地方，把它从自己的无意识里揭示出来。可以说，一个人必须把自己从他自身的体系中揭示出来。通过对这些动力机制的研究，我们看到，顺应自身在尘世中的处境，顺应自己的被造性，对于人来说是多么重要；在人格成长中内在情感崩溃之处，我们似乎正在充分科学地完成詹姆斯早期的洞见（詹姆斯：《多样化》，99页）。我们可以说，在这种意义上，弗洛伊德发展了为之完全献身的动力学，但他自己却不能很好地处理这种完全的献身。他对所谓“悲哀发生”过程的机智发现，现在可认为对当事者自己的献身有着基本的意义。（见帕尔斯在《自我、饥饿及攻击性》〔纽约：文塔吉图书〕96—97页的重要评价，它再次肯定了这一过程之完全实质性的特征。）我们现在还可以更好地理解在那些向个体隐瞒生命各个阶段的社会中，在那些其世界观对人之被造性的悲哀无能为力的社会中，以及在那些不能提供某种较大的英雄设计以让人安全地委身其中的社会中，各种文化力量是怎样阴谋合作而导致了更年期抑郁症的。——原注

作为大便动物的存在，超越了那种肮脏的和无价值的存在。但是我们现在也看到，弗洛伊德的观点与社会学的观点是怎样自然地融合为一体了。文化的神化工程正常地掩盖了对阉割焦虑的再体验；但是，正是社会角色和文化工程的失败，会随之强化天然的动物的孤弱性。两种工程，肉体性的和文化性的，合并成了一种相互强化的失败。那么无疑，更年期抑郁症现象特别产生于那样一些社会，在其中老年妇女被剥夺了可以让她们继续发挥作用的位置，被剥夺了通向超越躯体和死亡之英雄主义的途径。同样无疑的是，与在自我永生安全图式的保护下人有权视为理所当然的生命之永恒相反，抑郁者感到这样的惩罚：他不得不面对永恒的毁灭。[11]从这种观点来看，我们只能承认：对作为抑郁综合症之关键的社会角色的强调，最终看来是正确的，因为它是问题的高级层次，其中包含了肉体的层次。英雄主义把死亡恐惧上217 升为自我永生的安全，其程度足以让人欢乐地面对死亡，甚至在某些观念体系的武装之下游戏死亡。

而且，从一种实践的观点来看，强调支撑性的社会角色是更为现实主义的，因为总的说来，如果没有某种延续性的英雄主义手段，我们就不能真正希望人们摆脱他们对对象的终身依赖性，而获得自我依赖和自我支撑的力量。存在的确是太沉重的负担，对对象的依赖和肉体的衰败是人的普遍命运。没有某种"正当的观念体系"，人们自然会沉沦和失败。在这里我们又一次看到，

兰克对精神病之历史性的强调是多么正确。这个问题绝不仅与自然有关，也与超越自然的社会意识形态有关。如果你不能成为一种公共观念体系中的英雄，那么你就必然成为家庭小天地中的一个喋喋不休、怨天尤人的失败者。从这种眼光看来，英雄主义和精神病的问题可以归结为"谁对谁喋喋不休？"人们不是要对上界诸神、他国军队、本国领导或自身配偶慷慨陈词，大声斥责吗？生命的债务不管怎样总是要支付的，人不得不尽其所能以他最好的和唯一的方式成为英雄。在我们贫困的文化中，正如哈林顿（Harrington）极为正确地指出的，人甚至会"仅仅为了他的台球技艺而奋斗"。[12]

精神分裂症

从历史的角度去看，精神分裂症就变得极容易理解了。有这样一种人，对于他们来说，生活的难题是太沉重了，远远胜过一般人所感受的份量；对于他们来说，焦虑和恐惧的重负几乎无时不在。兰克对这类人命之以"神经症"。这类人没有幻觉，事物在他们眼中并无变形，这类人被人之事业的脆弱性所压倒。在这种意义上，"神经症"这个术语就意味着精神分裂症。这类人是"现实主义者"。威廉·詹姆斯曾谈到：在这个行星上，有机生命对恐怖的正确反应应该是一种精神病性质

的反应。詹姆斯实际指的就是这样一类人。[13] 不过，正如兰克所指出，这种"现实主义"是最具有自我毁灭性质的。

218 阿德勒很早就指出了，精神分裂症患者是怎样被生活的恐惧及其要求以及在它们面前之较低的自我评价所限制的。[14] 他不仅不相信自己，也怀疑他人的知识和能力；在他眼中，没有什么东西能够克服不可避免的生死之恐惧——他自己为得救而编织的幻想的理想化体系或许除外。他的巫术式的全能感和不朽感，是完全无能以有把握的力量去面对死亡恐惧的人对这种恐惧的反应的。我们甚至还可以说，这种精神病患者露骨地、不然地、并且以一种夸张的方式运用着几种思想防御体系，而大多数人是以期待的态度，隐秘地、较有节制地运用这些体系的。这些患者跟抑郁症患者一样，后者也在露骨地运用着我们这些普通人较为温和、较为"正常的"抑郁防御体系：如偶尔陷于绝望，对所爱者一点隐密的恨意，一种平静的自责和伤感悔恨的罪过感，等等。从这种意义说，精神紊乱是我们所有人生活方式的漫画形式——这或许正好是他们使我们如此不舒服的原因。

阿德勒的思想路线为许多人所发展。其中不乏对自己置身其中的人之处境的最深刻最细微的研究者：沙利文(H.S.Sullivan)、塞尔斯，以及莱恩（R.D.Laing）——这 还 只 是最近的几位。结果，今天我们有了一种出色的关于精神分裂症的一般理论，每个人都可以从有

关科学文献中读到这一理论。我在这里只想提及精神分裂综合症的主要特征。精神分裂症总是处于那样一种极端的恐怖状态，这是为什么呢？为了理解这种状态，我们已经花去了很多时间。这种现象是如此奇怪，以至令人想到科幻小说的情节。我指的是这样的事实：人的经验被分裂为两种方式：符号的自我和生理的躯体，并且这两种经验方式都可以是相当独特的，在某些人身上可以独特到产生分裂的程度，这就是我们所谓的精神分裂症。对于超感觉的个体来说，对自身躯体的反应，与对身外之物、对完全不可信任和不可控制之物的反应，是成全一样的。[15]

我们立即可以看出，和我们所有人一样，精神分裂症患者负荷着一个“异化的”动物躯体。他的负荷之所以比常人沉重，其原因在于他并非安全地植根于自身躯体之中。在他的早期童年发展中，他并未在自身躯体中发展出一种安全的“设备”，结果，他的自我并未牢牢植根于其自身神经的解剖结构之中。别人用自然的机体扩张来缓冲和吸收生与死的恐惧，可是他却做不到这点；他不能感到这种自然动物的安全性。借用桑塔耶那（Santayana）的话说，健全的“动物信抑”（Animal Faith）否定了他，这就是他试图发展复杂的理想化思想体系的原因。今天我们知道，文化的空间感和时间感，以及对客体的知觉，的确是建立在神经结构之中的。[16] 由于文化的不朽观念体系植根于人的肌肉和

神经，因而，人的生活自然地体现着这种观念体系，作为人日常活动中一个安全和可信的部分。可以说，精神分裂症患者刚好失去了这种反抗死亡的神经学的-文化的保障，刚好不能在自己的生活中运用这种保障。因此，他转而依赖一种精神过程的过度放大，试图保证自己对死亡的超越。他不得不在极为糟糕的肉体“设备”之内，在一种极为个性的方式之内，努力成为一名英雄。由此便产生了他努力中勉强的性质。没有人比切斯特顿更好地看出了，当人们必须独自依赖于各种思想之时，当人们接触不到扩张和安全的肉体中那些大度的情感之时，他们会变得多么畸形反常。[17]

精神分裂症是进化的冒险在人身上走到极端的产物，这种冒险在于进化创造了一种能知觉自身和思考自身的动物，这种动物渐渐能够看到，他的动物肉体对他自己是一种暗藏的危险。如果你甚至不能安居于这一肉体之内，问题就的确严重了。在你自身的存在之内，恐惧渐渐变得不能为任何神经性的和肉体性的东西所吸收，你的符号意识在极端的紧张状态中独自漂浮。这的确是进化中一种可诅咒的动物，一种在自然划定的界限之外徘徊迷茫的动物。我们不能想象一种向经验和自身焦虑完全敞开的动物，一种对世界之片断完全缺乏程序化神经生理反应特性的动物。只有人步入了这种可怕的处境，而精神分裂症又在这种处境中走到了极端。在这种处境中，周围每一客体都代表了一个巨大的难题，因为

人的肉体之内并无相应的反应机制，使他能据之对该客体作出反应。我们至少希望能看到：一种没有本能的动物应该有能力随心所欲地沉入友好的肉体物质——他可以把这肉体物质称为自己之隐密和基本的财产，即便这肉体物质并未“告诉”他该作出什么反应。然而，精神220 分裂症患者甚至连这一点也作不到。他的肉体跟其他事情一样，对他自己来说完全是“发生的”，它是一种散发臭气的和衰败的物质。与这肉体密切相关的唯一的事情在于，它是通向脆弱性的直接途径，是外部世界向患者最内在的自我提供的直接的立足之地。肉体是患者的叛逆，是他不愈的伤口，是他之厌恶的对象——就象德努夫(C.Deneuve)出色地加以刻画的波兰斯基（Polansky）的“厌恶”。无疑，这种“病”是最使人迷惘和最令人幻想的一种。它把人对自身二元性处境的反抗推到了极限。它代表了极端孤弱的神经症的开放性。弗洛伊德非常恰当地把这种综合症称为“自恋神经症”：这是自我在幻想中的膨胀，是作为最终防御机制的完全恶性的狂妄自大，是作为在缺乏可依赖的生理力量时想达到**彻底的符号力量**的企图。这也是任何地方的文化人奋斗的目标，只不过“正常”人在神经上是被程序化了，致使他至少感到自己的躯体属于自己，可以放心地加以使用。

然而，如果把人的这一问题推到极限，那么，精神分裂症还另外揭示出了创造的本性。如果你在文化神化工

程中没有得到生理上的程序化，那么你就不得不发明你自己的程序：你没有附和任何其他人的调子。你看到在你周围编织起来的东西是一个谎言，是对真理的抗拒，而这种真理比大多数人经验的更为充分地指出人之处境的恐怖。由此，创造型的人变成了艺术、文学和宗教中自然恐怖的中间人，变成了战胜这种恐怖的奋斗路标。他揭示出人之处境和黑暗和可畏，并且编织了超越它们的新的符号体系。从巫师到莎士比亚，一切创造型叛逆者的作用都是如此。

然而，如果神经症患者是"不成功的艺术家"，那么，不具才能和没有创造性的精神分裂症患者又是什么呢？他必然是一个完全反常和病理的错误，正如精神病院的看守们所能告诉你的一样。一个贫乏和无力的人——哪怕他准备接受其真理——是没有什么可以呈送给同伴或自己的。无创造性的精神紊乱不过是在生死恐惧面前的完全崩溃。现在，我们还不能随便用几句话来应付这样一个复杂的问题，我们对这个问题理解甚少，尤其是我自己尚未对之作过深入细致的研究。然而，显而易见的事实是，整个事情都围绕着一个简单的问题：人是221否具有一个用以控制主观经验的自我，无论这些主观经验是多么地不同寻常？如果人拥有这样的自我，他就使自己独特的知觉具有了形式。他投入了生机饱满的生命过程，这一过程展开在进化的前沿，在人之生命的二元化方式之中；而作为对此二元化方式的一种方式，他引导

和容纳了这一过程。因而这一过程变成了天才的工作。看来，我们可以直截了当地对问题作出如下概括：精神分裂症患者不具备能对社会意义作出自动反应的程序化，然而他又不能对自己的经验作出一种自我（ego）反应和实施一种直接的控制。他自己的爆发性的意义找不到任何创造性的形式。可以说，由于他之非同寻常的孤弱，他把自身符号性的内在经验单独用作一种经验之锚，用作某种依赖之物。他眼下的存在是对这些经验的反应，他现在被这些经验所左右，而不是对它们加以整理或运用。天才也未被程序化地预置于自动的文化意义之中，然而天才拥有强大的自我来支撑他自己，至少也有充分的自我可赋予他个人意义以一种创造意义。就我所知，至少是就这些粗略的意义而言，没有人比兰克更好地理解了天才和精神分裂症患者之间的上述区别。

在精神分裂症中，就象在抑郁症中一样，我们看到了英雄诗之暴露无遗的困难。在几乎完全得不到任何支撑的位置上，人怎样成为英雄呢？从这样一种位置上，他比任何人都更清楚地看到生和死之隐蔽的危险，然而却仍然没有坚实的内在光荣感来对抗这些危险。他不得不以自己所能达到的最好方式去编造那样一种感觉——那将是一种粗率、残损和倒错的方式。无疑，精神病的移情是如此全面和强烈，是如此吞没一切和如此可怕（当其尚未达到病理性的程度时）。对于一位试图以英雄主义去超越死亡的孤独的残损者，唯有通过个人偶像崇拜

之完全的奴隶性，唯有通过他人人格对自我的限制，才有可能找到出路。借用阿德勒出色的描述[19]来说：在这种情况中，一个人只有如此可怜的“压舱石”，①以至为了免于湮灭或漂流无定的命运，他不得不将一个完全不同的人格引入自身。

性变态

今天，如果有谁想要说点什么新鲜的东西，那么他绝不会选择性变态作为讨论的题目——除非他自己是那么冥顽不灵。现有的文献浩如烟海：赖克（Reik）论述虐待狂的几大卷著作；斯迪克（Stekel）论述各种性变态的一套著作；整书架整书架的书籍专门讨论同性恋问题；专业杂志上一篇又一篇的文章积累起无数的洞见和临床事实。性变态问题的各个方面都被探讨过了，而且广泛地深入了细节，拥有了一个世纪之久的科学研究积累。在所有那些浩如烟海的文献中，我认为博斯的著作是出类拔萃的，它概括了众多学派之间各种争论的要点，并加上了自身辉煌的贡献。[20]在E.施特劳斯的毕生毕献——以及以最近论述“吝啬鬼”（The Miser）的文章而达到登峰造极[21]——之后，我们有了一种科

222

① 压舱石，使船只保持重心稳定的重物。——译注

学的可望达到的最清晰最丰富的一般理论。但是仍然存在着危险：首先，人们可能只见木而不见林；其次，在今天，谈论性变态就要准备好谈论一切。因而，如果出现某种头脑简单的一般表述，其本身并非要参加争论，但却试图以一种清晰的眼光对所有的主要观点进行综合，那么这一表述是可以接受的。弗洛伊德主义者、存在主义者、阿德纳主义者以及行为主义者大都仍然纠缠于过去的讨论，那么让我们来看一看我们能否指出性变态问题的要点。这一工作将提供于人性和英雄诗的出色见解和概括，最终能把我们的讨论推向前去。

性变态看上去是那么奇特的和边缘性的问题；然而，性变态之所以值得研究，恰好是因为它们完全不是边缘性的。人们对它们作了那么多的研究，完全是因为它们是人之行为的核心问题。它们比任何其他行为都更好地揭示出人之行为中的要素，因为它们穷尽了人之行动的本质。从这种角度看来，性变态的确属于人学的亚原子理论，它象原子核一样集中了各种基本粒子和能量。也正因为如此，即便对于第一流的和老练的研究者，性变态仍然是一个神秘的领域。不过在本书中，由于我们已经作出了如此广泛的讨论，我们的结论将是对整个讨论的回顾，因而应该是易于理解的。

从前面的几个例子我们看到，弗洛伊德的天才为我们的理解力开辟了全新的领域；然而，他的表述仍然局限于那么一种狭隘和固执的方式，使一些问题变得模糊

不清，并导致了一场持续的科学争端，而这一争端至今还看不出有什么意义。没有什么问题比性变态更好地表明了这一点。弗洛伊德使得征服这一最困难的领域成为可能，然而他也再次引起了我们不满的不信任态度。以物恋症为例，这是一个标准的性变态范型，它被弗洛伊德作为自己整个理论体系的要领。问题是：在物恋症患者与女人作爱之际，他为什么首先需要某种对象如一只鞋或一件胸衣？对此弗洛伊德回答说：

> 简单地说，被恋物是女性（母亲）阳物的替代物——小男孩曾相信这阳物的存在并绝不打算置之不顾。我们知道其中原因。[22]

请注意最后一句话确信无疑的口气。所谓"原因"在于：女性生殖器证明了阉割的现实，并且唤醒了患者的阉割恐惧。要战胜这一威胁，唯一的出路是"给"女人一个阳物，不管这阳物具有怎样人为和象征的性质；而被恋物正好是"战胜和反抗阉割威胁的标志和保证……"有了它，物恋症患者就能性交。对于物恋者患者来说，被恋物"作为女性阳物的象征，使女性成为可接受的性对象，因而使自己免于同性恋者的命运"。一句话，被恋物给予患者作一个男人的勇气。弗洛伊德对自己的表述是如此自信，他不容置疑地说：

在目睹女性生殖器时，或许没有一个男人能免于眼前威胁性的阉割景象所引起的可怕震惊。〔他又以胜利的语气概括说：〕对于所有怀疑阉割情结是否存在的人来说，对物恋症的研究都是值得引起重视的。……[23]

当弗洛伊德这样的人物在其后期著作中以如此有把握的口气来概括他的全部工作时，我们就不得不承认其中包含着无可置疑的真理。然而，弗洛伊德又一次把我们卷入了独特的精神分析悖论——他用如此具体而狭隘的语言来张扬那么深刻的真理，以至使这真理变得不可接受了。因而，我们应该尝试分离这两方面的努力。阿德勒、荣格、兰克、博斯、施特劳斯以及布朗这样的思想家指出了走出这一悖论之路。阉割恐惧并非是对乱伦惩罚的恐惧，并不是对俄狄浦斯情结的威胁，而宁可说

224 是关于生与死的存在主义焦虑，它在人这种动物的躯体上找到了自己的焦点。这是极为确切的；然而弗洛伊德却陷入了关于母亲躯体的想法，特别是儿童试图相信母亲有阳物的想法。在稍晚近一些的整个精神分析文献中，这一想法不断出现在患者的幻想中，而巴克（R.Bak）在最近一篇文章中，以同样不容置疑的语气，重新肯定了弗洛伊德的基本思想：

……在所有的性变态中，对阉割的戏剧化

的或仪式化的反抗，是通过对母亲或女性阳物之幻想的复活而付诸行动的。[24]

下面一段文字对上述典型幻想作了完美的描述，这是从罗姆(M.Romm)内容丰澹的论文中摘引下来的：

> 这位患者在手淫时常常幻想：他可以把自己的阴茎放进自己的嘴里，从而成为一个完美的循环。在这种时期他会梦见自己在打量自己的躯体，发现自己象女人一样有乳房，同时又有男性生殖器……身着黑袍、肩披长发的希腊祭师，对他来说代表了一个中性的人，一个只身兼有两性的人。[25]

两性意象

两性意象的思想，刚好位于人之处境问题的核心，并且向我们揭示出性变态的动力机制，揭示出患者在这个世界上寻找某种动物性满足的绝望努力中至关重要的东西。在兰克、荣格以及其他许多人的著作之后，两性象征不再神秘了。困难又在于剥掉这象征的狭隘的弗洛伊德式性联想，这不是性的问题而是人的问题。自我发现自己陷于陌生的肉体的禁锢之中，并且不能理解这种

二无性。人震惊于生殖特性之武断的性质——人被分离为两种性别，而每一种性别的发生又是偶然决定的。人震惊于这一偶然性，他不能接受肉体之不完善性——生而为男，或生而为女，我们无可奈何。就其生理性而言，肉体对我们并无意义。生理性把我们束缚在特定的命运之上，束缚在单面的性角色之上。两性意象代表着为完整性而进行的奋斗，这并非性的奋斗而是本体论的奋斗。这是想要重新与身边自然融为一体（神爱）的存在欲望，也是想要达到自身内部完整性的存在欲望。这是试图治愈存在之破裂，治愈自我和躯体、自我和他人、自我和世界之二元化的欲望。再考虑到自我对躯体之外和超越躯体的自我永生之欲望，我们就可以理解：性身份的部分化是怎样一种进一步的限制和危险。

225

弗洛伊德看到了对有阳物的母亲之幻想的根本性质，并把它与阉割情结直接联系起来，这是正确的。然而，他把问题中关于性的方面视为问题的核心，把第二性的东西当作重点并把它作为基本问题（存在困境），这却是错误的。对母亲阳物的希望，对女性生殖器的恐怖，完全可能是人类的普遍经验——对男孩和女孩都是如此。然而这其中的原因，本在于儿童希望看到一位全能的母亲，这个母亲是那神话般的源泉，向他提供所有的保护、滋养和爱，这个母亲是真正神祇般的形象，完全超越了两性分裂中的偶然性。既然如此，被阉割的母亲所代表的威胁，就是对他整个存在的威胁——在这一

存在中，他的母亲是一种动物，而不是超然的天使。因而，那使他感到恐惧的命运，那使他心怀恐怖离开母亲的命运就是：他也是一个“堕落的”肉体被造物，而这正是他用所受的肛门训练想要克服的东西。因而，对女性生殖器的恐怖就是儿童所感到的震惊，他一下子——在6岁前——就变成了一位哲学家，一位悲剧家。他不得不在自己成人之前很久就开始作一个男人，不得不运用他所没有的智慧和力量。在这里我们又一次看到“第一幕”的沉重份量，那并非因为它在儿童身上唤起了无法承受的性欲或对父亲的攻击性的憎恨和嫉妒，而宁可说是：它使儿童完全陷于对人性茫然不知所措的境地。罗姆从她的患者身上观察到：

> 他把对任何人的不信任大都归因于由于发现父母性关系而产生的失望。被想象为天使般的母亲，原来也是具有肉欲的人。[26]

226 的确，怎么能够相信这样的人呢？——他们代表着优先的、最重要的道德准则，代表着对肉体之腐朽性的“天使般的”超越，然而，在他们最隐密的关系中，一切都被他们抛到了一边。父母是神，他们给最高的胜利设立了标准。他们越是旗帜鲜明地体现这一标准，儿童正在形成的身份就越有保障。当他们自己投身于那种呻吟气喘的动物般的活动时，儿童就发现整个事情“令人

作呕”：我们知道，呕吐的经验产生于直接明了的意义遭到破坏之时。这就是为什么从未目睹第一幕的儿童常常拒绝接受伙伴的揭示，不承认自己的父母和每个人一样要从事性交活动。托尔斯泰的观察是多么说明问题，这一观察使他远远不再是新生婴儿，而使他那么接近5岁的儿童。①在生命的这最初5年中，儿童必须肩负起人之处境的整个存在重荷。在他这一生余下的时间里，要学的东西的确已不多了。

荣格以巨大的清晰性和历史广度，看到了两性意象之一厢情愿的含义和根本性质，[27]兰克通过他自己的全部工作也达到了这一点，此外还有博斯[28]以及布朗。[29]再没有什么比一位精神分裂症患者——一位女性物恋症患者的话更为雄辩和一针见血了。她“谴责自己肉体之可恨的限制”，她说：“我希望撕掉这张皮。如果没有这具愚蠢的躯体，我的外部就会跟我的内部感觉一样纯洁。”[30]

肉体的确是人的樊篱，是加于他自身内在自由和纯洁性之上的物种负担，它意味着腐朽和衰亡。在这种意义上，生命的基本问题是：物种性（肉体）是否会压倒人的个体性（内在自我）。这一问题使所有的疑病症获得了解释，也解释了对于作为追求自我永生之被造物的人，为么肉体是对他的主要威胁。它也解释了儿童的

① 参见第三章题辞。——译注

这样一种梦境，在这种梦境中，他们的手正在变成爪子。这其中传递出来的情感信息在于：他们没有掌握自己的命运，肉体这一偶然的事实形成了各种约束，限制了他们的自由，决定着他们的命运。最受儿童欢迎的游戏之一是“尾巴钉在驴子上”。要消除关于事物形式之事件性偶然性的焦虑，可以游戏般地用同样的偶然性来重新安排自然，还有什么比这更好的方式呢？因为，自然似乎正是以这种偶然性在人身上安排了肉体的器官。

227 在内心深处，儿童都是毕加索，都在反抗外部形式的专断，肯定内在精神的优越。[31]对躯体的焦虑也在各种各样的“肛门”梦境中表现出来，在这些梦境中，人们发现自己被漫溢的厕所玷污；或人们身着礼服盛装，忙于重大事务时，有人却当众小便，四处飞溅。一点也不错：大小便是对人的真正的威胁。通观精神分析文献，我们可以看到在象征性超越和肛门功能之间的这种混淆。罗姆的患者“无论在社会的、金钱的或性的问题上，随时都存在着不安全感……并且发展为肠胃气胀和腹泻的病症”。或者又“梦见自己的父亲正在向听众演讲，突然他注意到：父亲的生殖器露出来了”。[32]

换句话说，关于人之处境的真理是什么呢？这真理是存在于躯体之中还是存在于符号之中呢？如果这真理不是直截了当的，那么就必然在某处存在着某种谎言，而这就是威胁。另一位患者热衷于搜集图书，“但一进书店就总想解便”。[33]这毫不奇怪，因为他自己文学工

作遭到了肉体恐惧的限制。正如我们不止一次地指出，儿童由于有躯体的存在焦虑，确会进行大小便的自我训练。当他们偶尔尿裤时他们会多么焦虑和痛苦。他们会多么迅速多么容易地顺应公共道德，而不在“人家会看见”的大街上随地大小便——以至达到令人同情的程度。儿童是相当独立地做到这一点的，即便在最不知羞耻的父母身边长大的儿童也是如此。显然，儿童对自己的肉体感到羞耻。我们可以相当武断地加以概括说：疑病症和恐怖症是生与死之恐惧的集中表现——是在一种不想作为动物的动物身上表现出来的。

弗洛伊德在其论述“鼠人”（Rat-man）的早期文章中就已经表明，死和腐朽是强迫综合症的中心问题。在最近欧洲存在主义精神病学家——特别是施特劳斯——的工作中，这一思想得到了出色的、决定性的发展。[34]弗洛伊德之后，有关物恋症的精神分析文献非常清楚地表明了兰克已经提出的思想：儿童的确是因为躯体而深感苦恼。格林纳克里（P.Greenacre）在一系列极为重要的文章中，就这个问题提出了一个概括性的临床结论，远在实际的俄狄浦斯阶段之前，阉割焦虑就出现了。它是一个普遍的脆弱性问题而不是特殊的性的问题。这是对弗洛伊德的一个重要发展。精神分析学家

228 们用他们最喜欢的语言说：阉割焦虑“由于口腔和肛门倾向的高度混合……而具有了特别的份量”。[35]换句话说，这是整个肉体在现实中的定向问题。在物恋症患

者的历史中，我们一次又一次地看到，他们受到关于肉体之腐朽和死亡的早期创伤的控制。

> 最严重的早期创伤，是由于目睹某种特别具有破坏性的事件而形成的：例如毁灭性的死亡或偶然事故、手术、流产或家中分娩等……我们可以用弗洛伊德1938年的一篇文章为例。在这篇文章中，弗洛伊德勾划了物恋症的发展，强调了在阳物阶段刚开始时，对女性生殖器的目睹必然伴随着手淫和阉割的威胁，强调了“目睹被破坏的流血的肉体”对“阉割威胁”的取代，根据弗洛伊德这篇文章，我认为我们可以想象，在一定数量的儿童身上发生了什么。[36]

如果儿童本人曾患创伤性疾病或经历过痛苦的手术，那么上述情况就自然是成立的而且是特别成立的。[37]费尼克尔（Fenichel）的一名患者兼患脱肛症，每次大便后都需要母亲帮助他把大肠推回原位。因而用不着奇怪，这位患者的头脑中必然萦绕着这样一种恐惧：他的肠子会掉进下水道去。[38]要别人来帮助复位！——请想象一下这位患者所体验的脆弱吧！毫无疑问，死亡恐惧占据了他的头脑，他的阉割焦虑是压倒一切的，他认为他如今已死去的母亲或姐姐的阴茎也不过象大便和

澡盆里的水一样或象他自己的大肠一样掉进了下水道。一些肉体突然飞去了，而这个世界依然故我。事物不过是神秘地消失掉了。罗兰（Lorand）的一位患者——一位4岁的男孩，不能理解为什么医院里一位女孩没有手指，也不能理解为什么他的一位亲戚失去了一条腿，等等。他不能跟那个人呆在同一间屋子里，否则只会尖叫着逃走。他问医生——虽然平静眼里却带着恐怖：你该不会让我没了吧？”[30]我们又一次看到，儿童就象哲学家，一两件机体生命的邪恶就会使他们以怀特海①式的关注大声疾呼："事物消失了！"

在关于物恋症患者的问题上，格林纳克里所达到的229 主要结论之一是，这些患者缺陷的早期发展要归于下列一些性质相似的事物：极严重的创伤、紊乱的母子关系、破裂的家庭生活——由于失去了父亲，或由于只有极脆弱的父亲，这样的父亲只能给儿童的力量树立可怜的榜样。这几种紊乱导致一个主要的紊乱，用非临床性的术语说就是：这些人对躯体的信任感十分薄弱。内格尔（S.Nagler）在一篇重要的文章中，把整个物恋症问题归于自尊的缺乏，归于不适感，因而即是归于对雄性角色的恐惧。这些强调是对弗洛伊德的重要修正，因为它们强调了发展的作用而不是本能的作用。弗洛伊德缺乏内容丰富的发展理论——因为这一理论从他的时代开始

① 怀特海（A.N.Whithead，1861—1947）：英国数学家、教育家和形而上学家，本世纪最伟大的哲学家之一。——译注

才逐渐积累起来。这一缺乏使得下述问题对他来说显得神秘难解：为什么有人变成了同性恋者，有人患了物恋症，然而大多数人却并非如此，而是超越了对女性生殖器的恐惧呢？[40] 如果这是一个与发展经验相对无关的本能问题，那么这些事情倒的确是一种神秘。然而，把注意力集中在划一不变的本能而非随时间变化的发展之上，这正是弗洛伊德早期工作的一个主要缺点。事实上，内格尔走得如此之远以至想要完全抛弃阉割恐惧的思想，对有阳物的母亲的思想也提出了质疑。[41] 我曾经怀着要理解物恋症的某种不谦虚的企图和不充分的准备，对内格尔表示过同意；[42] 然而今天可以清楚地看出，这种过份的强调是愚蠢的。关于物恋症的圆满的理论，必须要承认两性意象——幻想并不脆弱且有阳物的母亲——之根本的重要性。这样的理论必须要把普遍的阉割焦虑当作肉体之基本的脆弱感来接受，它必须要把发展史概括到自身之内，正是这种发展使某些人在经验中表现得比其他人软弱和焦虑。

关于低度自尊的思想当然是关键的，但是我们必须回忆，自尊首先并非一个符号问题而是一个积极活动的机体的问题。它根源于婴儿原初性的生理经验，那时，婴儿的经验给予他自己一个自信的自恋，一种不脆弱的感觉。高度自尊意味着这样一种不脆弱感，而人以三种基本的途经达到这种自尊。首先，自尊来自他人的力量：来自母亲，只要母亲还是可依赖的支持者，并且不

过分干涉儿童的行动；来自强大的父亲，儿童可与这样的父亲达到同化。克服脆弱感的第二种力量源泉我们已经提到过了，那就是对自身肉体的确切的把握，而这躯体是自己能加以控制的安全处所。我们看到，这种把握可以被创伤所削弱，一如它可以被早期家庭环境的质量所削弱。获取自尊力量的第三种途径，当然是来自文化神化工程，来自我们超越动物脆弱性的象征和戏剧化。（我们将简要地看到，在物恋症中，第三种源泉是如何重要。）只有将这三点一并加以考虑，我们才能达到对物恋症动力机制之前后一致的见解。

230

与物种决定论相对的个人自由问题

我们知道，大多数人都程度不同地获得了“按自然的意图”来使用躯体的力量；因而，他们得以避免了极端的物恋症。他们与情侣一道完成了性交这一物种角色，而没有感到什么大不了的威胁。然而，当躯体的确代表了对自我之不可忽视的威胁时，那么，从逻辑上说，这一物种角色就变成了一种可怕的、枯燥单调而沉重的劳作，变成了一种可能是毁灭性的经验。如果肉体是如此脆弱，那么人就会恐惧由于对肉体行动的充分参与而引起的死亡。我认为，这一思想简明地概括了物恋症患者所经验到的东西。从这一观点出发，我们可以把

所有的性变态看作对于物种标准化的反抗，因为标准化在吞没着个体性，威胁着它的存在。

兰克用他的全部工作发展了这一思想。人类能够在事实上控制自然和超越自然的唯一途径，是把性的不朽转换为个体的不朽。兰克以极为有力并且极富启发性的方式概括了其中的含义：

> ……性在本质上是一种群体现象，在各个不同的文明阶段，个体都想把它加以个体化，或者说加以控制。这一点解释了个体身上所有的〔！〕性冲突——从手淫到最稀奇古怪的性变态和性反常，一直到对自身一切与性有关的方面严守秘密，后者表达了这样一种个人倾向：尽可能把性现象之中的群体要素加以个体化。[43]

231 换句话说，性变态是对物种划一性的反抗，是在反抗肉体对个体性的吞没。它甚至是与家庭相对立的个人自由的焦点，是在各种各样的标准化面前确立个人自身权利的途径。兰克甚至就此提出了惊人的推测：经典弗洛伊德理解方式中的俄狄浦斯情结，或许是表明了儿童身上这样一种企图：通过确立自身自我而抗拒家庭组织，抗拒值得怀疑的儿女角色，抗拒被群体吞没的命运。[44]那么，即便在共生物性的表现中，俄狄浦斯情

结也可以是这样一种企图：超越顺服于父母的儿女角色，通过对家庭组织的冲决和通过性的途径而寻找自由。为了理解这一点，我们必须再次强调人的基本动机：自我永生。离开这一基本动机，就不能理解问题的关键。整体的人被分割到两种独特的经验领域之中——即生理的经验和精神的经验，或者说肉体的经验和符号的经验。因而，自我永生的问题因而具有两种独特形式的表现。一个是肉体，是标准化的和被给定的；另一个是自我，是个人化的和需要争取的。人打算怎样延续自身呢？人打算怎样把自身的复制品或自身之一部分留在后世继续生活呢？人希望留下肉体的还是精神的复制品呢？肉体的再生产可以满意地解决延续问题，但最终却不免局限在标准化的物种形式之中。传种接代可以使他达到不朽，子孙会代代相传他的"精血"，代代相传先人的神秘素质，尽管如此，他仍然感觉不到真正的不朽，即他之内在自我、独特人格和精神上的不朽。人所希望的不仅仅是物种意义上的传种接代，而且还有更多的东西。有史以来，人自己独特的问题就一直是这样一种需要：使人生精神化，使它上升到特殊的不朽境界，超越生与死的循环——这循环是所有其他有机体的宿命。这就是为什么性从最初起就受到了禁忌；由于人独特的奋斗，性不得不从生理孕育和延续的层次上升到精神的高度。

的确，是传种接代还是自我永生，在这一难题中有

着充分的二元性质，通过对这一二元性质的研究，兰克对古希腊同性恋现象的意义达到了更深的理解：

232 从这种观点看来，正如柏拉图所说，对幼者之爱总是瞄准着对可爱的幼者之不断的更新和完善，确切地表现为……一种通过他人而进行下去的精神完善，他人变成了自己在这个世界上值得寄托的承继者，这种连继与肉体的生物性繁殖无关，而是在学生和幼者精神的不朽性一符号象征性的意义上进行的。[45]

换句话说，古希腊人希望以自己内在的自我，以自己的精神或灵魂去影响可爱的幼者。这种精神友谊的目的是为了产生一个儿子，人的灵魂会在这个儿子身上延续下去：

在对幼者之爱中，人既在精神上又在另一种意义上孕生了他自己灵魄之活生生的形象，这一形象看来是在一个自我中被物质化的，这一自我曾被人自己加以尽可能的理想化，并与他自己的肉体尽可能保持一致。[46]

这种出色的推测使我们得以理解同性恋的某些理想化动机——不仅涉及古希腊人，也包括象米开朗基罗这

样一些特别具有个性和创造性的人。对于这样的人来说，同性恋显然与被爱者的性器官完全无关，而是代表着一种斗争：以“尽可能的一致”缔造自己的再生，而这种一致，再如兰克所说，显然只有在自己这种性别中才能找到。[47]就我们的讨论而言，我们能够看出，这种企图代表了完全的神化工程：创造一个在精神上、理性上而且在生理上与自己相似的复制品，即完全个体化的自我永生象征或者说不朽象征。

如果阉割情结表明儿童承认自身的动物性躯体是一种崩溃的神化工程，那么，要对肉体表示挑战，还有什么方式比对物种性角色的完全放弃更为理想呢？在这种意义上，性变态可以等同于对于阉割情结的完全的自由，是对物种划一性的超级反抗。然而，兰克却十分愿意强调性变态之主动的、理想的方面，以至他几乎让这个问题的全景完全变得模糊不清了。我们不再是古希腊人，我们中间产生米开朗基罗的可能性也小之又小；一句话，我们既没有理想的动机来支配自己，也不具有天才的最高力量。日常生活中的性变态只是一种出于软弱而非出于力量的反抗，它们代表了才能的崩溃而不是才能的完满。如果神经症患者是“不成功的艺术家”，那么就更有理由把同性恋者看作“不成功的希腊人”，是233没有确定力量和才能的米开朗基罗。性变态者是笨拙的艺术家，他绝望地经营能够维持其个体性的针对性的幻想，但他却只具备有限的才能和力量去进行那种幻想，

因而便有了对性角色的恐惧，害怕被女人吞噬的恐惧，害怕被肉体卷走的恐惧，等等。正如兰克的早期追随者艾伦（F.H.Allen）指出的那样，同性恋者常常是这样一种人，他因为恐惧女人与自身的差异，缺乏承受这种差异的力量，而选择了跟他自己一样的肉体。[48]事实上，我们可以说，性变态者之所以代表了一种为个体性而进行的奋斗，正好是因为他自己完全没有感到自身个体，没有力量来承受一种身份。性变态代表了那样一些人对确切人格的一种苍白而可笑的要求，那些人的早期发展只向他们提供了极为可怜的训练，不足以让他们来满足自己的要求。如果采用兰克的说法，性变态是一种争取自由的奋斗，那么我们必须补充说，它们通常代表的是这样一种奋斗：进行这种奋斗的人几乎没有承受自由的能力。他们对物种之奴役的逃避并非出于力量而是出于虚弱，是因为他们无力承受自己天性中纯粹动物的一面。我们在前面已经看到，对于发展一种关于自身肉体的安全感，对于发展与父亲的坚固的同一，对于发展能控制自己的强大自我以及可靠的人际关系技巧，儿童期的经验是至关重要的。只有得到了这些发展，才能以一种自我忘却的方式“承当物种的角色”而不会遭到毁灭性焦虑的威胁。

当我们总结整个这一问题时，我们可以看到：性的官能是对人自己的一种物种标准化的威胁。克服这种官能可以有几种不同的方式，其中大多数属于绝望的或不

真诚的方式，不在自信和有把握的范围之内。最理想的方式和“最高级的”方式，当然存在于爱的经验之中。在这种经验中，人与情侣完全认同，并且消除了分离和孤弱的威胁，以及对于肉体之焦虑的自我意识的威胁。爱者把自己沉浸于欢乐和自我忘却的实现之中，肉体变成了自己心中理想崇拜之取用不尽的源泉，然而在此之中，人恰好经验的是对于物种同一性的真正感激。人对自己标准化的肉体感到满意，因为它使得爱的结合成为可能。然而，即便没有理想的爱情，人也可以屈服在强大的生理欲望之前，并且允许自己以一种自我忘却的方式“发狂”，以至物种对于自己独特的内在自我再也不是一种威胁。这一点，我们可以从阳物自恋以及某些形式的所谓“女子色情狂”中看到。在这种情况中人似乎狂热地把自己投身于物种身分之中，完全把自己淹没在里面。也许，这种行为减轻了她的自我和二元性的重负。这或许就是精神分析学家所谓的“逆反恐怖症”（counter-phobic）的态度：用整个身心去拥抱那正好使人畏惧的东西，以此否认其中所包含的焦虑。在各种形式的虐待-受虐狂中，这种态度必然也代表了对肉体“真理”的突入，代表了对作为基本现实领域的生理性的肯定——弗罗姆正是这样出色地推断的。最后，在精神分裂症患者身上曾与物种之肉体相联系的焦虑是如此巨大，以至甚至在性交时，他们也可以轻易地与自身肉体相分离。通过这种肉体的降格，他们使自己的内在自

我得到了保护。据说，妓女也主动以这种自我-肉体的分离来保持她们人格身份的完好和纯洁，而无论在生理上她们感到是如何堕落。正如一位患精神分裂症的女孩子以最坦率的方式所指出的："我认为我只是以这种方式被强奸了。"这是一种急不可耐的、狂热的肯定，是对内在精神之超越，对逃避肉体困扰之自由的肯定。我们又一次看到：精神分裂症代表了人之处境的极端情况，代表了对进化过程加之于我们的二元性之绝望的解决。这种绝望必然具有某种可笑的性质，用歌德的话说：人就是抛弃他的肉体也不可能摆脱这肉体。只要还活着，人就不可能绝对超越物种角色。甚至米开朗基罗那样最伟大的才能，都不能消除我们对人之胜利的某种怀疑；既然如此，对那些远为逊色的被造物们所付出的令人同情的努力，我们还有什么话可说呢？这些人注定要终身拖曳着自己的肉体，用它们去建立与他人的联系！

被恋物和戏剧化

一旦理解了两性整体、自我和躯体、力量和虚弱、物种决定论和个人自由等等这些问题，那么，关于物恋症患者到底要干什么，我们就能够得出某种想法。通过一点的探讨就能看到，这的确是物恋症问题中最引人注

235

目的地方。

被恋物代表着什么呢？一只鞋或一件胸衣，一点皮毛甚或一条假腿，其中包含着什么意义呢？这从来是一个主要的难题。[49]弗洛伊德及其追随者一直坚定地认为：这些东西代表了“一个十分特殊的阴茎”——母亲的阴茎。[50]也有人指出，被恋物代表了对男女生殖器以及大便等等的反抗。各种见解的分歧似乎表明，被恋物代表什么，至今是尚不清楚的，对于各种各样的物恋症患者，它可以代表各种各样的东西——事情就是如此。然而，另一件事件也是真实的，那就是：被恋物必然伴随着由性行为所引起的问题。博斯以杰出的方式指出了这一点。[51]从他的研究中，以及从格林纳克里的一系列优秀文章中，产生了对于被恋物之意义的一种崭新而充分的理解。如果物恋症代表了对性行为的焦虑，代表了对符号动物所要承受的物种功能中之危险的焦虑，那么，被恋物如果不是某种巫术般的迷惑又会是什么呢？要把动物性转化为某种超越之物，并进而保证人格从标准化的、平庸的以及耽于尘世的肉体中得到解放，被恋物提供了一种手段。这样一种解放给人以从事性行为的勇气；因为，由于有了这种手段，人就不再以一种动物的方式被束缚在性行为当中，而从象征的意义上超越了性行为。弗洛伊德正确地指出：被恋物使人免于同性恋的命运。然而，这一点之所以正确，并非因为被恋物是一具阴茎，除非——正如博斯所说——患者是

世界上最最虚弱的人。[52]宁可说，被恋物是一种转换现实的方式。博斯这样谈到他的一位患者：

他一看到或接触到〔女士们的靴子〕，就说“世界奇迹般地改变了”。“在枯燥、孤寂和失意的每一个日子里”，那些刚才还显得“灰暗单调”的东西，“会突然离我而去，从那些皮革上向我投来明亮灿烂的光辉”。这些皮革有着“一道道光环”，给别的事物染上光彩。“事情是可笑的，但的确象有着一位童话中的王子，一种不可置信的力量，一种曼纳，从这些手套上，从这些毛皮和靴子中散发出来，使我完全着了魔。”……裸体女人或不戴手套的女人，特别是不穿靴子的女人的脚……就象肉铺里一块没有生命的肉。事实上，女人的裸脚的确是拒他于门外的……。然而，当女人戴上了一只手套、一块皮毛或穿上了一只马靴，她立即就“上升到她那骄矜的、太人性味的人格层次之上”，她的形象因而高过了“一般女性卑微的和可恶的具体性”及其“可恶的生殖器”，她上升到了高级的个体层次，“在这一层次，超人和亚人融入了普遍的神性”。[53]

236

对于这样一种惊人的揭示，不需要作太多的解释。被恋物摄取了“物种之肉”并且在它周围编织了巫术般的咒语。非个体化的、具体的和动物的要求是妄自尊大的：你面前是一具躯体，你承诺了与这躯体的完全是肉体意义上的联系，这些意义完全是由躯体的肉和性欲所决定的。博斯的患者说：“无论如何，我永远认为性交对于人来说是一种巨大的亵渎。”[54]但是，被恋物转变了性关系的整个性质，因而完全改变了这种情况。这时，一切都被精神化了，超现实化了，躯体不再是肉，不再是物种意义上的非个体化的要求；它有了光辉，散发光彩和自由的光芒，成为真正个人的、个体的事情。[55]

格林纳克里非常出色地指出：避孕药具，也是一种物恋形式，是以巫术般的方式克服焦虑以及躯体恐怖的途径。[56]这就是说，物恋的存在范围从皮毛、丝绸和鞋袜一直延及避孕药具。人利用被恋物给予自己催眠，并且创造他自己富于魔力的灵光，这灵光完全改变了可怕的现实。[57]换句话说，人以某种方式把文化编织物用作一种巫术，凭借它去超越自然的现实。这的确是儿童期整个问题的延伸，这个问题即是：放弃作为神化工程的躯体，而走向文化超越的新的巫术。物恋无疑是普遍的，正如弗洛伊德本人指出：所有的文化发明都是自我催眠的巧智。从汽车到月球火箭，都是一种备受局限的动物的可能的发明，目的是要用超越自然现实的力量

来迷惑自己。由于物种属性对人之独特的内在自我的淹没，由于在这种淹没中所有的人都不可能刚好愉快，因而，在人与世界的关系中，所有的人都使用了一点巫术般的魅力。

如果被恋物是一种巫术般的魔力，那么它自然就具有了巫术的性质，即它必然具有它力图把握的事物之某些性质。因而，要把握肉体，就必然会显示出与肉体的某种密切关系——被肉体的形式所打动，掌握它的某种气味，亲身经历它的具体性和动物性。我认为，这就解释了为什么鞋是最普遍的被恋物。鞋与肉体有着最为密切的关系，然而鞋又并非是那个肉体；而且，它又与一些最为丑陋的东西相联系：长茧的脚趾和萎黄的指甲，这些东西差不多总是让物恋症患者感到沮丧。在我们的自由富足、生气勃勃、无限超越的内在精神以及我们为红尘所累的肉体之间，存在着不和谐，对于这种不和谐，以及对于我们难登大雅之堂的动物性，脚是绝对的和充分的资格证明。对此，我的一位熟人作出了完全的概括：“脚，是一种如此愚蠢的东西。”弗洛伊德认为，鞋是儿童抬头看到可怕的生殖器之前最后看到的东西，因而，鞋之所以被人物恋是因为：为了保证自己的反抗，人可以安全地就此止步。[58]然而，脚有着它自己的恐怖；而且，脚总是伴随着触目的、超越性的否定和对照——鞋。不错，生殖器和乳房，是与内衣胸罩等物相对照的。那些贴身之物是普遍的被恋物；然而，没

有什么东西可以与脚的丑陋相比，相反地又没有什么文化巧智可以与鞋的发明相匹敌！鞋有着各种各样的搭扣、饰扣，有着最柔软的皮革、最优美的曲线，有着最坚实、最平稳、最光辉的鞋跟——我敢说，没有什么自然之物可与高高的鞋跟相比拟。一句话，这是一种完美的文化发明的典型，它与肉体的对比是如此鲜明，因而，它在使人与肉体保持密切联系的同时，却从肉体中给人带来一个安全的世界。

从另一方面看，如果被恋物是一种魔力，它就是一种极为个人性的、神秘的魔力，格林纳克里正是这样指出的。[59]从社会学和西梅尔(Simmel)的著作中我们早就知道，神秘对于人是多么重要。神秘仪式，神秘俱乐部、神秘套语，诸如此类的东西给人创造了一个新的现实，创造了一种方式去超越和转化大自然的日常环境，去赋予大自然本来不具有的维度，使人能够以各种神秘的方式控制自然。最终说来，这种神秘中包含着隐蔽之物对给定之物的控制力量，因而包含着超越给定之物——即自然、命运、动物的命数——的力量。或者，正如格林纳克里所说："……神秘在其最根本的层次上与躯体器官和过程相联系……它更为根本性地包含了对死亡恐惧的斗争……"[60]

238　换句话说，神秘是人最出色的幻想，是人对具体现实及自身命运的反抗。无疑，人总是在寻找青春的源泉，寻找圣杯和深藏的财宝——寻找某种全能的力量，

这种力量倾刻之间就会逆转他的命运并且改变事物的自然秩序。格林纳克里还回忆并出色地描述了戈林（H. Goering）如何往肛门里塞进几丸毒药，以表明自己的反叛力量，在这种最后的姿态中结束自己的一生。[61]这是事物之疯狂的颠倒：把动物之可错性的症结作为超越的源泉，作为神秘护身符的载体，这神秘的符咒意在欺骗命运。终而言之，肛门性的典型意义在于：人的一切文化文明之反抗；这些文化文明之作为肛门性的巫术，是要证明在所有的动物中，唯有人因其非凡的想象，因其能够从符号的意义和从肛门排出去的东西，而达到了一种似乎能驱魔避邪的境界。

神秘仪式之最后一个特征是它们的戏剧化。正是由于这一点，物恋症患者以及与之同盟的性变态度——如易装癖①患者——所举行的各种活动，就总是迷住了观众。他们推出复杂的戏剧，在这戏剧的演出中，他们的满足依赖于剧情之微妙而正确的发展。任何微小的细节或任何与精确表述不符的错误，都可能毁了整个事情。必须在正确的时刻说出正确的话，鞋必须以确定的方式放置，胸衣要正确地穿戴、系好，等等。[62]为使性交没有危险，物恋症患者必须以**刚好正确的方式**进行这项活动。只有当事情以**适当的形式**进行，焦虑才能得到克服。这一模式概括了关于仪式——也是关于所有文化

① 喜穿异性服装和模仿异性行为的一种性变态。——译注

——的全部思想：人为之物的形式战胜和驯化了自然的秩序，改变了这种秩序，使之没有危险。

在易装癖中，我们看到一种特别丰富多采的超越剧演出。在此之外，再没有什么文化和自然的二元性能如此令人吃惊了。易装癖患者相信，通过给动物的现实穿上文化的服饰，他们就能改变这一现实。事实上，在实际的生活中每个人都是相信这一点的。人们衣着浮华，试图否认他们自己（正象蒙田所说的一样）是“坐在屁股上”，与动物无异，而不管这屁股下的宝座是多么堂皇。不过，有临床意义的易装癖患者比普通人更专注于此道，头脑似乎更为单纯，完全执迷于衣着的力量，以便为自己创造一种身份。儿童中间常常流行各种可用来穿戴打扮的洋娃娃，或各种在姐妹之间交换衣着同时也交换身份的游戏。[63]显然，对于这些人来说，“游戏就是当真”，而他们似乎特别热衷于把人格发展为他们的服装使其所然的那个样子。

239

他们想成为什么样的人呢？看来他们是想要否定阉割情结，战胜物种身份，战胜性的分离，战胜由偶然性决定的单性的劫数及其局促的命运，战胜我们每一个人内在的不善，战胜这样的事实：我们不仅是自然的片断，甚至还是一个纯粹肉体的片断。看来，易装癖患者试图既具有阴茎又作一个女人，从而使两性体生物成为现实。[64]一位患者说：“我想成为我姐姐，同时又保留自己的阴茎。”

当其性变态发作之时，他就会习惯性地表现出这样的行为：性行为一完成，他就会迅速地、唯恐不及地扯掉那些异性服饰。与此相联系，他产生了这样的联想，即自己受到了警告：如果有人在扮演别人的面孔时恰逢时钟报时，那面孔就会凝固下来，再也不能还原。因而，他害怕自己真会被“固定”在眼下的女人角色中，而且还害怕会失去阴茎。[65]

显然，这是一种肯定方式，它要肯定的是：游戏是当真的，是现实；而如果在钟敲12点时你被抓住，你就会失去一切。巴克就他的患者作了相似的报道：

很长一段时间，他主要就在镜子面前穿戴，卸装。阴茎被包扎起来，并且牢牢贴后绑紧，睾丸被挤进了腹股沟。在这样的插曲之后随之就是强烈的阉割情结——他害怕阴茎会破裂、弯曲，输精管会撕裂，要是那样他就会成为废人。[66]

对性的戏剧化的游戏——控制，并没有完全消除焦虑，这或许又是因为游戏中的危险提高了游戏中的现实感，又是因为那种不可避免的罪过感——这种罪过感来自如下的事实：自我现在完全被**两种**性别形式的肉体所

掩盖了。这只能意味着，个体化完全受到了阻碍。

对衣着之巫术效应的忘我的热衷，是无可怀疑的事实。费尼克尔的患者有一次偶然看到一位残疾男孩，就240 “感到一阵冲动要与他换装。这其中的含义是想否认：那孩子的确残废了”。[67]但是，这种幻想常有可能变为现实。格林纳克里的一位患者常常幻想自己能把男孩变成女孩，把女孩变成男孩，后来这人果真成了激素专家！[68]从这种事情我们可以得出如下结论：易装癖和物恋症患者并非完全生活在幻想中。他们窥到了为一切人所体验到的真理：文化的确能转化自然的现实。在文化创造和自然创造之间，并没有什么截然的界线。文化是一个符号系统，它的确可以提供克服阉割情结的力量。人可以部分地创造他自己。事实上，从这种观点来看，我们可以把易装癖理解为一种完善的神化形式，理解为与人自身的直接的性关系，这种方式避免了去走女性情侣那条“迂回”的路线。正如巴克纳（Buckner）在一篇有刺激性的文章中指出的那样：易装癖患者似乎在自身之内发展了一种女性人格，这赋予他一种内部的两人关系——实际上是一种“内部婚姻”。他不必依赖别人就可以得到性的满足，因为他能够扮演他自己的“对应角色”。[69]这是两性完物的逻辑结果，是集世界于一身的逻辑结果。

关于物恋症患者的创造和文化创造之间的渗透，古代中国妇女裹脚的习俗给出了最好的例子。在这种习俗

中，妇女的脚被弄得畸零不堪，然而哪怕完全被毁了形，这样的脚仍然是男人崇敬的对象。弗洛伊德本人曾指出这种习俗与物恋症的关系，他认为："中国男人看来要感谢中国妇女，因为后者顺从了对她们的阉割。"[70]跟过去的情况相类似，只要对弗洛伊德这个见解稍加修正，我们又可以得出一个概念化了的深刻洞见。应该这样说，这种行为习俗代表了文化巧智对动物之足的完全胜利——这种胜利跟物恋症患者通过鞋子而达到的胜利完全一样，因而其中的敬意也是一样的：那就是对自然现实之转变的满意。被弄得残损的脚是对文化效应之奉献的证明和标志。中国人因而通过脚来尊崇他们自己，尊崇他们的文化，脚现在成为圣物——这完全是因为它脱离了日常动物环境给定的和呆板的现实。

然而，我们必须在什么地方划出区别创造和失败的界线，而这条界线在任何地方都不可能比在物恋症中更为清楚。对文化的肛门性反抗是自我毁灭性的，特别是当我们希望有女士跟我们一道散步，或者希望作为完全的人与她们相处之时，事情就更是如此。那正是物恋症患者所不能作到的。神秘的巫术和私人戏剧化或许是现实上的落脚之处，是个人世界的创造，但是它们也把实践者与现实分开了，就象在一个更为标准化的层次上各种文化发明所起的作用。格林纳克里非常准确地理解了这一点，他指出，神秘是两面性的，是一种削弱人与他人关系的诡计。[71]易装癖患者在神秘的内在婚姻中实

241

际上完全没有婚姻关系。从这一切中我们绝不能忘记物恋症患者和易装癖患者普遍的贫困，那就是他们与父亲之不可靠的认同，以及他们虚弱的肉体-自我。[72] 性变态一直被称为“私人宗教”——它的确是如此。然而它证明的是恐惧和颤栗而不是信仰，它是那些无可依赖者对控制和安全的象征性反抗，是以个人癖好作为形式的反抗。那些人既没有能力依赖自身力量，也没有能力依赖人际行动所参照的大众文化图式。这使他们的巧智显得可怜。因为不象那些实际的文化演出者，物恋症患者在他的压抑和肉体-自我中并不安全，他仍然完全受到性行为的支配，被这样的要求所压倒：用他的整个躯体去做对别人负责的某事。罗姆谈到她的患者说：“他对妻子在性方面的被动顺从有着异常敏感的需要，只要妻子一表现出某种性的冲动，他就会失去所有的欲望。”[73] 我们可以把这看作是对非人的、机械的物种角色的拒绝；但是在一个人被要求去做此事时，这种拒绝的基础却是不安全感。请回忆我们在讨论兰克时曾经说过：神经症的一个主要特征是看到世界的本来面目，看到世界全部的超然、力量和压倒性。物恋症患者必然感到的真理是：面对沉重的对象，他是孤弱的。他也必然会感到自己所不得不从事的事情。他并未被有力的抑制和肉体-自我从神经上可靠地加以充分的“程序化”，这种程序化能够使他歪曲自己的真实情境，从而无所谓地扮演自己的动物角色。由于对象那些悚然的毛发、悬垂的乳

房、屁股和肚子，对象对于他必然是不可承受的。当人感到内部是如此空虚时，面对所有这些“东西”，他应该采取什么样的态度呢？被恋物本身对于物恋症患者是如此不同凡响，具有如此的魔力，其中一个原因必然是：物恋症患者向被恋物中输入了别的人之存在（human presence）中的可敬畏性。被恋物因而是一种可把握的神话，而情侣则并非如此。其结果，被恋物变得充满了神话般的效果。

242 在罗姆的患者眼中，事物一直保持着它们最初的样子，这位患者再没有摆脱过上述神话般的效果，再也没有复原：

> 这位患者最早的记忆是他母亲洗濯头发。当她在太阳下晒干头发时，头发完全遮住了她的脸。由于看不到母亲的脸，他既感到迷惑又感到恐怖，一直到母亲的脸重新显露才缓和下来。从此，母亲的发梳对于他成了一个巨大的诱惑。[74]

对象身上最具有人性特点的部分——脸——原来可以被动物性的毛发所掩没！在某种层次上，可以认为这表明了儿童的焦虑。但是，这一幕中的整个情感，实际上是面对神话般的被造对象时的敬畏。我们大多数人都能避开自然对象的催眠性质，而我想，我们是通过两种相互联系的方式做到这一点的。其一是通过获得我们自

身的力量感从而在我们自己和世界之间建立一种平衡。这样我们就能在对象身上惨淡经营我们的欲望，而不会因为这些欲望而失去平衡。但是，第二件事情也是必须要作的，那就是：欲望本身必须加以物恋化。我们实际上并不能与整个对象相联系，因而我们需要性吸引力的各种标准化确定。我们用"诱因"（cues）的形式把对象减缩到可应付的程度，因而达到了这些标准化确定。也就是说：我们看着乳房或是黑色的内衣，它们允许我们不必真正去考虑我们与之联系的那整个人。[75]以这两种方式，我们剥去了情侣的可畏和力量，并克服了我们在情侣面前普遍的孤弱感。格林纳克里的患者之一对这个问题作了完美的表述：

> 如果他持续不断地看他的性伴侣，她就会变得越来越不可接近。当他的注意力似乎无法避免地集中在她的孔穴器官时，情况就更是如此。这时，甚至她皮肤上的毛孔也开始变得可疑，隐隐约约扩张起来，令他难以接受……。渐渐地他还发现，如果他从后面接近一位女孩子，并且不必在视觉和触觉上过多地意识到他们之间的差别，这时他就会较为成功。[76]

（这儿我想到卢梭著名的记叙，当他发现那位令人销魂的威尼斯妓女乳房上的微瑕时，他产生了拒斥感）当无法承受的对象不能减缩为满足欲望的直接工

具时，它就会显示出拒斥力，这是因为对象的动物素质会摆脱限制表现出来，并且变得越来越可怕。我认为，这可以解释下述悖论：物恋者被对象之可敬可畏和至高无上所压倒，然而却仍能从对象的动物性中发现对象是不可接近的。当我们不能在自身欲望和意志的安全冲动之下把脚融合到躯体之中，脚本身作为一个丑陋的范式就成了一个难题。若非如此，脚就只不过是一位有吸引力的女人身上一个中性的部分。因而，物恋症患者的困难完全就是儿童的困难，那就是这样的情境：不能以应有的平静去把握实际的行动。我认为，这也有助于解释：为什么典型的阳物自恋者——即堂·璜人格——常常以同样无所谓的态度把随便一个萍水相逢者作为对象，因为，他的确没有考虑萍水相逢者的整体人格素质。①

243

① 这就引出了那个由来已久的问题：为什么很少有女性的物恋症患者？这个问题已经由于格林纳克里和博斯的工作而得到了解决。他们的观点是，为了完成自己的物种角色，男性不得不表现出积极的性行为。为此，男性需要有把握的自我力量，以便能激发和疏导其欲望的诱因。在这种意义上，男性天生就不可避免地是某种程度的物恋症患者。自我力量越小，朦胧森然的女人肉体就越可怕，就越需要被恋物之狭隘性和象征性的帮助。女性没有这一困难，因为她的角色是被动的：可以认为，女性的物恋包含在其肉体的服从之中。正如博斯所说，那些在爱的生理方面和在情侣的具体性方面有退缩倾向的女人，很容易就作出完全性冷淡的反应。（《性变态》第53—54页）或者象格林纳克里所观察到的："因女人的性冷淡所引起的失败感，由于可能的掩盖而得到了缓和。"（《进一步的考虑》，第188页，注释）"性冷淡可以被掩盖到这样的程度：它不会使男性的性能力受到干扰。"（《进一步的说明》，第192页）处于被动的、服从的角色地位的女性，

因而，所有的性变态，的确都能看作是“私人宗教”，看作是英雄主义地超越人之处境并在其中达到某种满足的企图。这就是为什么性变态者总是在说：他们特殊的生活方式是如何高级，如何升华了他们的生命，他们不能理解为什么其他人不喜欢这样的生活方式，等等。这就是那样一种总是使所有的笃信者都为之激动的思想感情，它大声宣告：谁是真正的英雄，什么样的路真正把人引向不朽的光荣。

在这一点上，性变态与所谓的正常终于会合了。一个人不可能经验生活的一切内容，每一个人都必须关闭生活的一大部分，必须象兰克所说的那样对生活加以

244 “部分化”，以免被生活所压倒。所有在劫的有机物都不可能拥有确切安全的逃避和超越死亡之路。最大的、

还常常由于与男性力量的同化而得到安全感；由于这一点，再加之接受既属于阴茎又属于文化世界观的代表性力量，女性就可以克服脆弱性的问题。相反，男性物恋症患者刚好是那样一种人，他不具有来自什么源泉的保护性的代表性力量，也不能通过向女性的被动的顺从而得到这些力量。（参见格林纳克里：《确定关系》，第95页）我们可以对这一切加以概括，只需要指出：性冷淡的女性是这样一种人，她顺从他人，但是她并不相信自己在男人的力量中安全的；她不必物恋任何东西，因为她不必从事什么行动。性无能的男性也没有安全感，然而又不能被动地说谎，因为那对于完成他自己的物种角色是不充分的。因而，他创造被恋物作为反抗力量的焦点，以保证自己的演出。与此不同，女性是用她的整个肉体来反抗的。借用V.吉布塞托优美而恰当的术语，我们可以说，性冷淡是女性的“被动性自动物恋形式”。（参见博斯：《性变态》，第58页）——原注

最热血的、最有保握的勇敢精神，也仍然只能从世界的躯体上咬下一些片断。而那些最弱小，最 低 劣、最 卑鄙、最胆怯的精神，就只能咬下最可怜的残屑。我想起声名赫赫的康德生活中的一个插曲。有一次，他不留心打碎了一只玻璃杯。如此一件偶然的小事却居然使他在花园里寻寻觅觅，企图找到一处尽善尽美的地点来掩埋那些碎片，以免给他人造成意外的伤害。即便我们那些最伟大的精神，也必然由于动物的脆弱性而跟物恋症患者一样沉溺于巫术式的、仪式的戏剧中，试图以此来消除生活的不测。

虐待-受虐狂的自然性

对于这个小标题中所示的问题，现存着那么丰富的著述，在它们面前很难有什么新东西可说；但是，我仍然试图再一次强调上述种种性变态的自然性。关于虐待狂和受虐狂的思想似乎是这样一些惊人的技术性思想，它们揭示了人的内部深藏的秘密，这些秘密只有经验丰富的精神分析学家才能充分认识到。甚至还有人认为，与人的正常行为比较起来，虐待狂和受虐狂就象一些未开垦之地，是那么稀罕和怪异。然而，这两种迷信都是错误的。受虐狂在人身上是自然发生的，我们在本章已经一次又一次地看到了这一点。人生来就是卑下的，感

激涕零的，负罪的，被超越的，受苦的。他命中注定是渺小的，可怜的，虚弱的，是被动的接受者。因而，人自然要把自己置于超然的、可敬畏的、万能的力量的保护之下。同样，虐待狂也是被造物的自然行为，是朝向经验、控制、快感等方面的驱力，是为了扩张和繁衍自己而从世界摄取所需的东西；[77]进而言之，虐待狂患

245 者也是一种不得不忘却自身、被迫要解决自身痛苦的被造物。"虐待-受虐狂"这一词语表达了相对两极的一种自然互补，即没有什么虚弱不是伴随着对力量的强烈关注；反之，没有谁在运用力量时，不同时堕入与更大力量的保护性的融合之中。因而，虐待-受虐狂反映了普遍的人之处境，反映了大多数人的日常生活。它反映了依靠世界的本性及其自身给定本性而生活的人，因而，它实际上反映了"正常的"精神健全。[78]

例如，在今天混乱的世界上，强奸正在增加，我们对此是否感到奇怪呢？人们越来越感到力量的缺乏。他们怎样才能表达自己的精力，以便让事情在难以承受的输入和虚弱可怜的输出之间取得平衡？强奸给人一种个人力量感，使人觉得自己有能力造成痛苦，完全操纵和主宰另一个被造物。卡内蒂（Canetti）出色地观察到，独裁者的统治和控制之所以那么彻底，是因为他们把所有的人都变成了动物，并把他们当牲畜对待。强奸者看来也以完全自然的方式达到了同样的满足。在生活中极少有这样的情境，在其中人们对自己的能量可能达到完

全的满意；也就是说，很少有这样的情况：我们的能量表现为被激励的生命力——只要我们证明，我们的动物肉体有力量保证它们在这个世界上（或至少是这世界的一个活生生的片断上）的位置，这种生命力就会产生出来。①

246　受虐狂是如何自愿地经验痛苦的呢？这一点总是使我们感到迷惑不解。的确，一方面，痛苦把躯体带到经验的前沿阵地。它把人作为一种感觉动物强行推回事物的中心，因而是对虐待狂的自然的补充。两者都是体验有力的自我感觉的技巧——只不过一者表现为较外向的行动，一者表现为被动的忍受。两者都以强烈的思想感情填补渺茫和空虚。而且，体验痛苦，就意味着以控制痛

---

① 这也解释了虐待狂与性之间的联系的自然性，而不用把它们归于本能的基础之上。它们代表了满意的力量和被提升的生命力之相互强化的感觉。为什么——例如——一位男孩子手淫时会伴随着"洞和锤子"这样一种骇人听闻的幻想？（格林纳克里：《确定关系》，第81页）我们只能想象，这种幻想给了他一种能为手淫过程所强化的力量感：这即是说，这种经验是对无能和脆弱的反抗。它远远不止是一种单纯的性经验，它几乎完全不是不必要的毁灭性内驱力的一种表达。大多数人都有虐待-受虐狂幻想反应，这并非因为每个人在本能上应该如此，而是因为这些幻想确实代表了对我们自身能量的完全的适意感，代表了对我们作为动物有机物所具有的局限性的完全适应感。对于我们来说，完全控制世界的一部分，或通过完全放弃我们自己而顺应自然的力量，就是最高的满足。很能说明问题的是，这些幻想通常发生在那样一些时候，那时人们遇到日常生活象征性事件的压力，而人或许会奇怪，为什么——例如在一次有关商业或学院发展战略研究会议上——他无法使自己的想象摆脱路易斯·邦纽尔的"Belle de Jour"（牵牛花）。　——原注

苦和战胜痛苦的可能性"利用"痛苦。正如I.比伯在他一篇重要文章中指出的：受虐狂并不"希望"痛苦，他希望的是能够确定痛苦的源泉，找到痛苦的位置，进而把握这痛苦。[79]因而，受虐狂是一种经验生死焦虑和压倒性的存在恐怖并加以压缩的一种方式。这就是说，一个人可以经验来自可畏力量的痛苦，却仍然可以穿过这种痛苦继续生存下去，而用不着经验毁灭和死亡的根本性的威胁。正如齐尔伯格（Zilboorg）如此深刻地观察到的：虐待-受虐狂结合体是转移死亡恐惧的完美手段。[80]兰克把受虐狂称为"小小的牺牲"，"小惩罚"，"宽慰"，它使人能够避免死之大恶。因而，受虐狂在性的范围内有意经营悲惨和痛苦——它们从根本上说是死亡的象征——并把它们转变为所渴望的快感之源。[81]哈特（H. Hart）也出色地观察到，受虐狂是服用自我控制的免疫剂量的方式，通过把小剂量的痛苦、失败和屈辱作为疫苗加以体验，自我就战胜了全部痛苦、全部失败和全部屈辱。[82]接下来，再从另一种不同的观点来看，我们可以把各种性变态之令人迷惑的机巧看作一种转换：把痛苦和死亡的象征转换为欢乐，转换为对更丰富之生活的体验。①

① 至少对于虐待-受虐狂的某些形式，博斯提出了一种甚至更有创见的看法（见第104页以下）。就他所引证的不多几个病例而言，我不知道他之概括的正确性如何。他似乎具有这样的倾向：把患者的合理化作用当作真正的理想动机，对此我认为不妥。我认为这一点是必须加以审慎考虑的。——原注

然而，我们可以又一次看到，性变态之巧智的局限是显然的。如果你把生与死的恐惧巫术般地固定在一个作为痛苦之源泉的人身上，那么，你在控制了生与死之恐惧的同时，也就夸大了那个人的意义。受虐狂是这样一种私人宗教，它"使人信得"太多，因而也就通过把受虐者置于另一个人的力量之内而使受虐者遭到了贬低。无疑，虐待-受虐狂从根本上说是贬抑性质的，是由渺小的人格在温室中演出的控制和超越之剧。我们说过：所有的英雄主义都与某种"彼岸"相联系，问题是到底与哪一种相联系。这一问题令我们想起前面讨论过的某种东西，那就是各种过分局限之彼岸的难题。从这种角度来看，性变态只不过表明了人为了自己的英雄崇拜剧而选择的彼岸之严重局限。虐待-受虐狂是这样一种人，他只对一个人演出他的英雄主义之剧；他只向爱的对象表现他的两种本体论动机——爱欲和神爱。一方面，他自由自在地表达他对放松的需要，放弃自己的意志，通过与超越在他之上的某物完全的融合，而找到宁静和满足。罗姆（Romm）的患者完满地表现了这种把普遍问题凝缩到单个情侣身上的倾向：

247

为了减轻自己剧烈的紧张，他在两种欲望之间挣扎：一种是成为有支配权的男子，对妻子表现出虐待和攻击倾向；另一种是放弃他的男子气，被妻子阉割并因而返回无能、被动和

孤独的状态。[83]

如果我们能够在乡间小屋的卧室里安全地满足整个人之处境的渴望，事情将变得多么简单！正如兰克所说：我们希望情侣象上帝，具有全能的力量来支撑我们的欲望，具有包容一切的广袤让我的欲望融化在其中——但这是不可能的。

因而，如果虐待-被虐狂反映了人之处境，反映了李生的两大本体论动机的表现，那么我们就确实可以来谈论诚实的受虐狂，或者说成熟的受虐狂。兰克在其《超越心理学》中所作的非凡讨论，完全就是这样做的。[84]弗洛伊德的局限之一在于，他没有能够把自己的思想彻底推到这种结论，虽然他从未中断过改进自己的思想。虐待狂和受虐狂的强度、深度以及普遍性给他以那么深刻的印象，以至被他称之为本能。弗洛伊德正确地看到，这些驱力刚好位于人这种被造物的要害之处。但是，他得出了悲观主义的结论，为人类无法避免这些内驱力这一事实而感到悲哀。他又一次为自己的本能理论所束缚，这一理论使他把上述内驱力看作进化环境的残余，认为它与特定的性欲相联系。兰克更为正确地看到，可以把虐待和受虐狂从临床意义上的消极事物转变为人本意义的积极事物。那么，受虐狂的成熟，要依赖于它据以定向的对象，依赖于成熟的受虐狂患者把握他自己的程度。在兰克看来，一个人之所以成为神经

248

症患者并非因为他是受虐狂，而是因为他并非真正顺从了对象——他只是企图使人相信他是顺从的。[85]下面让我们对这种错误作一点简单的探讨，因为它概括了我们引出的精神病的整个问题。

作为失败之英雄诗的精神病

从我们关于精神疾病的观点，可以作出一个极为有趣的并且是前后一致的结论，即阿德勒认为所有的精神病中都存在一个基本的勇气问题。阿德勒显然是正确的。事实上，精神病人都没有能力承担自己独立生活的责任。他们对生与死有着极度的恐惧。从这种观点来看，关于精神病的理论，的确是关于对死亡超越之失败的一个普遍理论。对生的逃避和对死的恐惧以如此的程度渗透到那些人的人格之中，致使其人格受到破坏，而没有能力去实现社会其他成员的“正常的文化英雄主义”。其结果，与社会其他成员相反，当事者不能使自己达到日常的英雄主义自我扩张，也不能使自己轻松地屈服于高级的文化世界观。这就是为什么他在某种意义上成了他人的负担。因而，对于那些用自己对生死的极度恐惧，用自己失败的英雄诗来给别人增加负担的人，精神病也是为他们准备的一条出路。

我们已经看到，抑郁症患者把自己如此舒适地置于

他人的力量和保护之内，以至因而失去了他自己的生活。阿德勒早就指出，抑郁症患者周围的人不得不为此付出代价。同样，罪过感、自我折磨以及种种非难也是支配他人的方式。[86] 例如，精神分裂症如此深刻地反映了勇气的丧失；然而与其巫术式的移情相比，还有什么东西更容易对人产生支配的效果呢？又如偏执狂，患者是那么虚弱那么孤独，因而他创造出幻想的憎恨对象，

249 以便一厢情愿地进入任何一种关系，这难道不是事实吗？[87]我们不得不同意被他们憎恨，以便让他们能感到某种小小的确认感。这就是"把自己的前途寄托于"别人的根本意义之所在，而这个"前途"的确是沉重的，是由生到死的，因而软弱和胆小的人特别希望把它加之于他人。问题在于，巫术式的移情和偏执是强加于我们头上的——它们可能并不是我们的问题。①

① 韦特在他那篇充分考虑和精心构作的论述希特勒的文章中，对此作了迄今最为清晰的论述。（《阿道夫·希特勒和罪过感》，载《多学科历史研究》1971年第一期，第2卷，第229—249页）韦特在这篇文章中提出，在污秽和腐朽面前，希特勒感到肉体的无价值感和极度的脆弱，600万犹太人成了他这种个人感觉的牺牲品。希特勒关于上述诸方面的焦虑是如此巨大，他在生理上有如此的缺陷，以至他似乎只好发展一种独特的性变态来应付和克服这些缺陷。"通过让年轻女人——比他年轻的程度跟他母亲比他父亲年轻的程度一样——蹲在自己头上大小便，希特勒得到了性的满足。"（同上，第234页）这就是他的"私人宗教"，因为这是他对自身焦虑的个人超越，是对自身焦虑的超级体验和解决。这是一种个人的前途，他并非把它寄托在犹太人和德国民族身上，而是直接寄托在他的情人身上。极有意义的是，希特勒和

在一种几乎是纯粹的文化中，我们从一些特殊的性变态看到了这种强迫，在这些变态中，这种强迫成了对我们整个人格的否定。女人拒绝变态的性关系，认为物恋症患者所使用的人为的辅助手段对她们是一种亵渎，其原因完全在于这种手段是对她们作为完整的人之存在的否定，或者说是对她们人之存在的完全否定。[88]一切性变态的共同点，是不能成为承担得起责任的人类动物。弗罗姆已经出色地把受虐狂刻画为逃避自由的一种企图。[89]在临床上我们发现，有些人面对责任时是那么软弱，以至不能勇敢地进入理想的健康和力量的状态——比伯（Bieber）正是这样提醒我们的。[90]在最极端的性变态即恋尸癖中，正如弗罗姆所描述的，我们看到了对生以及对人的最极端的恐惧。[91]布里尔斯（Brills）的患者之一对死尸恐惧到这种程度：当他一

250

他的情人都死于自杀或试图自杀，这并非仅仅是巧合。十分可能：他们两人都不能承受希特勒性变态的分量，这分量全部压在他们身上，成为他们生活中不可摆脱的成分。这并不是就事情本身而言，而是就其扩张的意义而言的；也就是说，这并非是一个简单的和令人作呕的生理行为，因为这涉及到希特勒的公共形象，与这公共形象是极为冲突的。你面前是这样一个人，他是全社会崇拜的对象，是德国和世界的希望，是邪恶和污秽的克星，然而他竟会私下里用整整一小时的时间说服恳求你，要你用全部大小便“给他快乐”。在隐密和公开的美学之间的这种不和谐可能太大了而难以承受，除非人达到了某种支配性的地位或拥有某种特殊的见解加以掩饰或消除——妓女有时就是这样做的：妓女可以把她的职业看作一种简单的性变态，一种低层次的生活方式。

——原注

旦克服了这种恐惧，他立刻就执迷于这种新赢得的自由，而变成了一名恋尸癖患者。我们可以说，他把恋尸癖当作了他的英雄诗，而殡仪馆的房间就是他礼赞之剧的舞台。死尸是完全孤弱的，它们不可能给你造成伤害和亵渎，你也不必担心它们的反应和安全。[92]

博斯描述了嗜粪癖，这种患者的存在萎缩到了如此的程度以至只能在大便中找到创造的英雄诗。[93]在这种情况我们完全看到了对物种角色的恐惧，看到了不能与性伴侣的肉体发生关系的无能。在这种患者身上，这些恐惧和无能是如此巨大，致使他们在人际关系中完全不能表达自己的欲望。患者把大便巧妙地作了合理化，把它变成生命的真实源泉，大便及其合理化实际上是"拯救"了他。他的独特的英雄诗的需要把自己的妻子降格为与肛门无异的东西，而这对于他本人是无关紧要的。没有什么比性变态更为生动地表明了，恐惧和软弱是如何导致了未能展开的、被抹煞的生活，以及扭曲的英雄诗会产生什么样的后果。施特劳斯走得那么远，他把恋尸癖与吝啬以及更年期抑郁症联系了起来，都看作是在生活面前普遍退却的一种表现。[94]我们完全同意这一看法。

到此为止，运用确切的理论认识，我们可以安全而轻松地而且几乎是猎奇式地把整个精神病领域溜览一遍。可以说，精神病都与患者对人之处境的恐惧有关，这些患者不能承受这种处境中的生活。正是在这一点

上，我们对作为失败之英雄诗的性变态的讨论，在人的本性的问题上，就其理想的层次而言，又一次并且最后一次完成了一个循环。最终说来，英雄主义是一种理想之物。精神病的问题，从克尔恺郭尔开始，直到谢勒、霍金（Hocking）、荣格、弗罗姆和别的许多人，一直是与偶像崇拜的问题不可分离的。[95]人打算在什么样的世界观中演出自己的英雄诗呢？如果象我们曾经指出过的那样，甚至最强有力的人都不得不运用自己的神爱动机，不得不把自己生活的负荷寄托于身外某物，那么，我们就再次被带到这个巨大的问题面前：什么是最高的现实、真实的理想、真正伟大的历险呢？在何种戏剧中，对于何种神，何种英雄主义才被称为是对这神的皈依？历史上的宗教天才们指出，真正的皈依意指对最高权力、真实的无限和绝对的皈依，而没有任何一种尘世之物如情人、领袖、民族、国家等等能够替代。

251

从这种观点看来，精神病的问题在于：人不知道自己正在进行的是什么样的英雄诗，或者说，是没有能力——一旦自己了解到其需要——柘展自己的英雄诗而免于陷入扭曲的狭隘之中。精神病本身或许就是悖论性质的，它因而是一种软弱和愚蠢。它反映了，在关于如何满足自身孪生的两大本体论动机的问题上，人是多么无知。确立自己和放弃自己，这两种欲望最终是非常中庸的：这就是说，为了实现这些欲望，我们可以选择任何道路、任何对象、任何层次的英雄诗。从这两种本体论

动机中生出的痛苦和邪恶，并非它们自身性质的结果，而是我们为了满足它们而表现的愚蠢。这是兰克诸多洞见之一的较为深刻的意义，看不到这种意义，就会把兰克的洞见看作是轻率的见解。在1937年的一封信中，兰克写道：

> 突然……正当我躺在床上，真正曾是（或者说就是）“超越心理学”的事情发生了。你知道是什么吗？那就是愚蠢！对人类行为所作的那些复杂的和处心积虑的阐释，最终不过是这样一种企图，即要赋予那种最强有力的行为动机之一以意义——这种动机就是愚蠢！我开始想到，愚蠢这一概念，甚至比糟糕、卑劣等等更有说服力，因为许多似乎可行的行动或反应，实际上完全是愚蠢的，甚至把它们叫做糟糕也是在为它们辩解。[98]

那么，我们终于可以看出，精神病和宗教这两个领域如何的确是不可分离的，因为它们都在处理人之本性和生活的根本意义。摆脱愚蠢，就是开始意识到生活是一个英雄诗的问题，这一问题不可避免地会反映出：就其理想的状态而言，生活应该是什么样子。从这种观点出发我们可以看出，与“真正的宗教”相比较，性变态这种“私人宗教”并非是“虚假的”，它们只是较少

252

扩张性，较少人性中高贵和责任感的一面。所有现存的有机物都命中注定要堕落、邪恶、变态，注定了要具有狭隘的性质，仅仅成为压倒它们的更大的整体性中的片断，对这种整体性，它们既不能理解也不能真正应付——但仍然必须生活和挣扎于其中。那么，我们仍然必须以智慧的老爱比克泰德（Epictetus）①的精神问道：人的理想的变态是什么呢？②

---

① 见边码94页注。——译注

② 在结束本章时，我必须谈一谈我所读到的几篇关于性变态的短注之一。不幸的是，在这里展开讨论是太迟了，然而引出一些最有启发性和想象力的观点并加以深化，还并不迟。这篇短论是A.P.韦斯曼的《自我破坏及性变态》，载《自我破坏论文集》；E.S.希内曼E.S.编（纽约，科学书屋，1967年）。请特别注意关于那位患者的病例，那位患者的母亲向她传递了这样的信息："如果你与人性交，你的整个生活就将陷于危险之中。"结果，那位患者偶然发现了把自己掐得半死或者说使自己进入半窒息状态以便能体验性高潮的方法。换句话说：如果她付出几乎是死的代价，她就可以得到快感，而不会有毁灭性的罪过感；这就是说，成为性行为的牺牲者这件事变成了使性行为得以发生的物恋对象。韦斯曼的所有患者都有着关于死亡和现实的中世纪式的幻想：他们把世界视为邪恶，视为压倒一切的危险。完全跟中世纪的病人一样，他们把疾病，失败和堕落视为同一件事情，也跟中世纪的病人一样，不得不成为这些东西的牺牲者以图生而不死。韦斯曼恰当地称他们为"纯洁的浪漫主义者"，他们不能承受生理现实的喧嚣，并且试图通过性变态把这种现实转变为某种较为理想的东西。——原注

第 三 部

253

回顾与总结：英雄主义的困境

第十一章　心理学与宗教：什么是英雄主义的个体？

255

如果真存在人所需要的科学，那就是我所教授的科学，那就是怎样恰当地在为人所准备的创造中取得位置，怎样从中懂得：要成为一个人，必须首先成为什么。

——康 德

当我们年轻的时候，我们常常为这样的事实感到迷惑不解：每一个为我们所羡慕赞美的人，对于生活应该是什么样子，什么是理想的人，怎样生活等等问题，似乎都有着不同的见解。如果我们特别敏感，我们所感到的就不仅仅是迷惑而且还有失望和害怕。大多数人通常追随着这个人或那个人的思想，仰赖于自己周围世界中最为高大的身影。那些嗓音最深沉、外表最强壮、最权威、最成功的人，常常占有我们一时的忠诚，被我们奉为理想的楷模。然而，随着生活向前发展，我们对这件事情有了认识，所有那些关于真理的不同见解就变得

有点儿可怜了。人人都认为他拥有超越生活局限的途径，都认为自己对于作一个人的含义有着权威性的认识，并且通常都因此而赢得了自己特殊的一份。今天我们知道，人们之所以如此致力于自身见解的转变，是因为这不仅仅是一个生活观的问题，而且还是一个关于不朽信仰的表述。当然，并非人人都具有康德那样的权威来讲我们作为本章题辞的那些话；但是关于不朽，每个人都有着自认为正确的见解。事情之所以看起来不合常情，是因为每一相互对立的观点，都是用同一种令人痛苦的自信提出来的；那些毋容置疑的权威们，原来都持着彼此反对的观点！

256

例如，让我们来看看弗洛伊德关于人类本性的后期思想，以及他总结人类奋斗的思想：

> ……我发现，人类总的说来是无“善”可言的。根据我的经验，大多数人都是废物——不管他们是否同意这条或那条道德信条或全然不信……如果我们要谈论伦理学，那么我赞成一个高级的理想，在这一理想面前，我所知道的大多数人都会极为失望地转身走掉。[1]

这位也许是历史上最伟大的心理学家无意漏出了“根据我的经验”这样的短语，它因而便有了中世纪教皇般的权威。弗洛伊德当然也暗示我们，既然大多数人

是废物而某些人不是，那么谁属于少有的例外就可想而知了。我们都记得那些曾风靡一时的优生学著作，书前扉页上总是附有作者的玉照，即用作者的活力和人格作为书中论点的理想典型。

可以想象，弗洛伊德的自我评价很难为每一个人所同意。在他主要的持不同意见的学生当中，几乎每一个人都可以找出某件事情据之展开批评，对他表示一点轻视，当然也带着一种安慰的同情。赖希曾指出，弗洛伊德身不由己地陷入了精神分析运动，陷于他的门徒和自身创造的包围中；他封闭于自身之内，不能作一个自由的代言人，对此他的口腔癌正是一个象征性的结果。[2] 然而在这里，我们的讨论本身又成了问题，因为赖希本人曾经在更大的程度上陷入了他自己的运动，并由此受到了更严重和更有辱声誉的损失。如果赖希那些话是出自一位神祇之口，它们就会更权威一些。荣格也同样认为弗洛伊德有着很大的局限性，然而他却把这些局限视为弗洛伊德的狂热及其天才和独特思想之必然成分。但是，这一理解实际上也许正好反映了荣格本人对炼金术的狂热耽迷，正好反映了他自己巫师般的内心状态。[3] 另一位究研人的学者弗罗姆也不例外，尽管他针对荣格写出了最辛辣的文字，把荣格斥责为科学的敌

257 人。可怜芸芸众生匍伏在所有这些伟人的脚下，而这些伟人都在互相进行着激烈的较量。

在这里，我们还可提及兰克关于弗洛伊德局限性的

看法。在兰克的思想体系中，关于弗洛伊德局限性的看法或许是对我们最有帮助的。兰克认为，弗洛伊德也有着人所共有的神经症弱点：他缺乏幻想的能力，缺乏创造性神话——关于创造之各种可能性——的能力，他了解事物的眼光太“现实主义”，看不到事物的神秘和无穷可能性之光辉。他唯一许诺给自己的幻想是他自己的科学——而且就连这样一种源泉所提供的支持也是摇摆不定的，因而它来自一个人自身的能量而不是一种超越的强有力的能量。艺术家普遍面临的难题是：他创造了他自己崭新的意义，但是又必须反过来以这些意义来支撑自己。这种对话关系完全是颠倒的，因而是极不安全的。由此在后世价值和声名的问题上，在进化全景的安全性问题上，产生了弗洛伊德终身的情感冲突。在我们就弗洛伊德和克尔恺郭尔所作的比较中，我们接触到了所有这些问题，现在我们又回到这种比较之中。从一种绝对超越的眼界，一个人只能谈论一种理想的人格。克尔恺郭尔会说：弗洛伊德仍然还有骄傲感，他缺乏真正完成了自我分析的人所应有的被造物意识，他在焦虑学校里尚未真正完成其学业。在克尔恺郭尔对人的理解中，神化工程即是俄狄浦斯情结。为了作一个人，人必须完全放弃这一工程。从这种观点看来，弗洛伊德仍然没有通过分析消除他自己的俄狄浦斯情结，虽然他本人以及早期精神分析学家们都十分自豪，认为他们已经作到了这一点。弗洛伊德不可能在感情上屈服于上界的力量或在

思想上屈服于超越性的境界。他仍然完全生活在眼下的此岸，局限于只属于此岸的事情；因而，他的一切意义只能来自这个世界。

关于作一个人意味着什么，克尔恺郭尔有着自己的理解。他在那些精采的篇页中表达了这种理解。在这些篇页中，克尔恺郭尔描绘了他所谓的"信仰骑士"。[4]这种人生活在信仰之中，他把生活的全部意义给予了他的造物主，他凭着他的造物主的力量而生活。他毫不抱怨地接受可见的此岸世界中可能发生的一切，把生活当作责任，毫不犹豫地面对自己的死亡。没有什么琐碎之物可以琐碎到威胁他的意义，没有什么任务可以超出他的勇气之外。他整个的本身虽在此岸，但就信仰而言，他又整个地置身于超越此岸的不可见的维度之中。这极象康德父母的生活所遵循的古老而诚信的理想，这样一种理想的伟大力量在于：它让一个人开放、大度、充满勇气地去接触他人的生活，并反过来使他所接触的那些人也变得丰富而开放。由于信仰骑士并无有赖于他人方能克服的对生死之畏惧，他就不会让他人感到威胁，他不需要有人来为他服务。也就是说，信仰骑士代表了一种可谓理想的精神健全，即生活的持续的开放，超越于畏惧的死亡般的痛苦之外的开放。

258

通过这些抽象的术语可以看出：关于信仰骑士的理想，的确是人可能具有的最动人最富于挑战性的理想之一，它以这种或那种形式存在于大多数宗教之中，尽管

我认为最终没有人以克尔恺郭尔那样的才能把它描绘出来。象所有的理想一样，信仰骑士的理想也是一种创造的幻想，它的使命是带领人前进，而这并不是一件简单的事情。正如克尔恺郭尔所说，信仰是最艰难的事情；把自己置身于信念和信仰之间的人，是不能跳跃的。跳跃最终是不依赖于人的，对此存在着不同的看法，有人认为信仰是一种神典。正如蒂利希后来所说：宗教首先是一只伸开的手接受神典，然后才是一只握拢的手去给予。如果首先没有以某种超凡的力量跪受骑士的光荣称号，就不可能作为信仰骑士而对人赠予。我想要说的是，如果把克尔恺郭尔的生活作为对基督教之信仰并与弗洛伊德之无神论信仰相比较，我们是不能得到任何结果的。谁会以计分的方法来精确测算出这两个人之间究竟谁能使其他人更委缩或更开阔一些呢？对于我们在弗洛伊德那里所能指出的每一个缺点，我们都能在克尔恺郭尔那里找出对应的东西。如果说弗洛伊德在此岸犯有过错，那么完全可以说克尔恺郭尔在彼岸也犯有同样的过错。他离开生活，部分是因为他对生活的恐惧；他比较容易地拥抱了死亡，是因为他在生活中的失败。他自己的生活并非出自自由意志的自愿奉献，而是一种凄凉悲哀可怜的被驱使的奉献。他在那些范畴中思想，却并未在其中生活。[6]

259　我在这里实事求是地谈论人性历史上一些不容置疑的巨人，其目的仅仅是想说明，在生与死的游戏中，没

有谁能比别人更优越——除非这是一个真正的圣人。我仅仅是想作出这样的概括：圣人身份是一件神典而非人的努力所能达到。我要想说的是，对于人来说，并非每件事情都是可能的。在宗教的被造性和科学的被造性之间有什么可选择的呢？人最有可能达到的境界，是某种确定的从容，是一种面向经验的开放，这使他不再那么是强加于别人的负担。这大部分依赖于他有多少才能，取决于他怎样受到狂热的驱使。放下轻松的负担，比放下沉重的负担要容易一些。如果象弗洛伊德一样从自己的生活源泉中创造一个思想体系，一个完全直接针对此岸诸难题的体系，那么，又怎么可能将它抛弃到那个不可见的世界中去呢？换句话说，一个人怎么可能在作圣人的同时又在组织和领导着具有世界历史意义的科学运动呢？在信赖上帝并把一切都交付给上帝的同时，人又怎样作为一个血肉之躯独立于大地之上呢？这些问题并非夸张，它们是千真万确的，它们是"怎样作人"这一问题的核心。正如智慧的威廉·詹姆斯所知道的：关于这个问题，没有人能提出可以使别人满意的看法。整个事情纠缠着不可消除的含混。正如詹姆斯所说，每个人都汇聚了整整一套极为个人性的经验，以至他的生活成了一个极为独特的难题，需要极为个人性的解决方式。克尔恺郭尔对那些拒绝他的生活方式的人也说过同样的话，他说这种生活方式只有单数形式，它仅仅是为了他自己的需要而单独设计的。事情最终就是如此简单！

詹姆斯也知道，要同时生活在可见和不可见的两个世界中是多么困难。一个世界竭力使你离开另一个世界。詹姆斯最喜爱的并经常重复的格言之一是："人的儿子，请站在你自己的脚上，听我对你说。"如果人过多地仰赖于上帝，他们就不能完成他们在这个世界上必须凭自身力量去完成的事情。为了完成每一件事情，人必须首先成为人，首先离开每件事情。这就把怀疑引入了关于圣人的整个壮丽的理想，因为，有许多方式可以让人成为理想的人。难道诺曼·白求恩不是一个圣保罗般的圣徒吗？我认为，上述思想不过是下述说法的另一种

260 表达方式：在这个世界上，每一个有机体都是为了被自身能量所消耗而生活的；而那些被最极端的冷酷所消耗、被最炽热的火焰所燃烧的人，看来是自然目的最好的服役者，他们关心的是这个世界上每一件事情的完成。上述思想也是跟兰克一道谈论"非理性"生活力量之优越性的另一种方式，这种力量采用各种有机体形式，只是为了消耗这些形式。

不可能的英雄主义

在这种朦胧之光中，我们可以从某种角度来打量关于人之本性的某些预言家们。我们已经说过，人不可能在他的人格之外发展；人是钉在其人格之上的。歌德曾

说：人的本性是要扔也扔不掉的。我们可以补充一句：就是想扔给上帝也不行。今天我们已经能够理解，如果人不可能在其人格之外发展，那么其发展肯定离不开人格。这就引出了当代思想中最大的争端之一。如果我们谈论的是表现为机体之限制的非理性生活力量，那么我们就不会迈出下一步，就会迷失在抽象之中。这些抽象在今天是如此风行，在这些抽象中，生活力量好象是突然而神秘地从无限的自然中产生出来。我在此当然是针对马尔库塞、布朗以及其他许多人所作的崭新预言，这些预言想要指出人可能达到什么境界，成为一个人真正意味着什么。我在本书开始时曾提出要略略讨论这个问题的细节，现在正是实现这一讨论的时候了。

以布朗的《生与死的对抗》为例：的确，我们很少看到如此精采的著作，很难找到一本书拥有如此丰富的、有逻辑性的、极为惊人的论述，很少有书能够如此流行；但是，象大多数其他的革命性著述一样，这本书也是由于错误的原因才得以流行的。它受到称誉并非是因为它关于死亡的惊人揭示和剖析，而是由于它那完全非逻辑性的结论；或者说，是由于它对无压抑生活的呼唤，由于它对肉体作为基本快感之土壤的复活，由于它试图消除耻辱和罪过感。布朗总结说：人只有完全投身于肉体生活，不让任何不愉快无生气的生活来毒化存在，腐蚀快感，留下悔憾的渣滓——只有这样，人才有可能超越死亡恐惧的可怕税收。布朗说，如果人能做到这

261

点，那么死亡恐惧就不会再把他驱向愚蠢的行为，驱向荒废的生活和毁灭；这样，人们就可以通过充分生活于眼下的经验，而在永恒中取得神的地位。[6]人的敌人是基本的压抑，是对跳荡的肉体生活的否定，是死亡的阴影。显然，这位预言家的思想是完全无压抑的生活，布朗自己的一段话讲出了他的基本思想：

> 设想这样一位个体，一位无压抑人，他强大得足以去生因而强大得足以去死，并因而能为人之不能为。这样一个人〔可以〕……战胜罪过感和焦虑……这样一个人的内部，归根到底是充满了基督教的神秘希望，是复活了的肉体。这肉体具有了一种形式，正如路德所说，摆脱了死亡和腐朽、污秽……带着这样一个肉体，人的灵魂可能得到和谐，人的自我再一次恢复了它的本来面目：一个肉体的自我和一个肉体的表面……这样，人的自我将会强大得足以去死，强大得足以战胜罪过感……通过把罪过感从幼儿期幻想中剥离出来，充分的精神分析意识将会强大得足以消除罪过感。[7]

这样一份雄辩的纲领，不仅与我们所知的关于人的一切格格不入，而且也与作者自己此前约300页的关于人格的文字相矛盾，对此我们将说些什么呢？短短几行

文字就包含了如此明显的谬误，以至我们感到震惊：在布朗这样有力的思想家头脑中，居然还逗留着这样的谬误，而远远不是一种逻辑性的讨论。我们总是要回到并且现在又一次回到各种基本之点，对于这些基本点，我们就差没有从屋顶上大声呼喊，或用巨大的黑体字印刷出来。这些基本点之一就是：罪过感不是幼儿期的幻想，而是具有自我意识的成人所面临的现实。除了神的力量，再没有任何力量能够战胜罪过感；除了神和非被造物，没有任何人可以克服被造物的焦虑。儿童拒绝他之作为神话和恐怖的世界中的现实——这就是一切。无论我们转向什么问题，我们都不能摆脱这一基本的事实。在这里我们必须最后重复一遍：罪过感是一种真正压倒性的作用，是儿童世界中各种对象所具有的严酷的权威。如果我们作为成人面对这一切而变得迟钝起来，把自己保护起来，那么我们就有必要去读一读特拉赫恩①、普拉丝②，或斯蒂文森③这样的诗人，这些诗人并没有由于原始粗糙的经验而钝化了自己的神经末梢：

262

随着这种生活一天天继续下去，我越来越

---

① 特拉赫恩：见第四章小结。 ——译注

② 普拉丝：（Sylvia Plath，1932—1963）：美国著名当代女诗人，自白派诗歌代表人物。 ——译注

③ 斯蒂文森（R.L.Stevenson，1850—1894）：英国著名冒险故事和散文作家，其代表作为《金银岛》、《化身博士》等等。 ——译注

变成了一个迷惑不解的孩子。我不习惯于这个世界，不习惯于生儿育女，不习惯于承袭遗产，不习惯于耳闻目睹。最普通的事情也成了一个负担。生活的一本正经的、抹煞一切的、文雅的表面，以及那粗野的、猥亵和放荡的——或放浪的——实质，形成了这样一种景象，在其中我是无所适从的。[8]

布朗关于某种未来人的整个看法，错在对罪过感的理解。[9]罪过感并非源于"幼儿期的幻想"，而是源于现实。

换句话说，——对于我们的最后一次强调来说，这也是极为关键的——儿童"压抑自己"。儿童控制自己的肉体作为对整个经验的反应，而不是仅仅针对他自己的欲望。正如兰克如此彻底和明确提出的，儿童的难题是存在的难题，这些难题与儿童的整个世界相关——与肉体的目的、用肉体干什么以及在整个这种创造中的意义等等相关。[10]压抑完成了重要的功能，它让儿童没有焦虑地行动，去把握经验，并且发展与经验相应的反应。如果每个儿童为了成为人都必然要把限制加之于他的自我，我们又如何能得到一种新人呢？诞生于"第二次纯洁"[11]之中是不可能的，因为在我们身上会重现布朗深为遗憾的那些原动力，那些动力排除了可能的对纯洁的恐怖。那些动力对于人化和对于自我的发展是必

要的。

布朗不留余地走进了亚里斯多德的第一因，并且声称他知道人之自我的“本来面目……一个肉体的自我……”今天，布朗并非第一个声称人类动物的进化是某种不幸的偶然事件，在他之前有（T·Burrow）伯罗和怀特（L.L.Whyte）这样的先驱。布朗只不过是那些人中的一员，他们能够写出既是胡说八道又堪称优秀的文字。是啊，怎么能够说是进化使人陷入了错误的困境呢？怎么能说前脑的发展以及运用符号、扩张经验和把握时间的能力不是大自然的“意志”，而只是一种稀奇的物种身上自我毁灭的倾向呢？事实正好相反，自我代表经验和潜在控制能力的巨大扩张，代表了走向自然界中真正亚神的一步。只要我们有一个自我，肉体生活就并非“一切”。[12] 就我们所能作出的判断而言，自我代表了产生于生命力自身的自然冲动，这种冲动朝向经验的扩张，朝向更丰富的生活。如果朝向更丰富的生活之冲动是一种由进化产生的愚蠢，那么我们就是在怀疑所有的创造，就是企图让创造适应于我们自己关于“更丰富的生活”应该如何的狭隘的选择方式。必须承认，当进化给了人一个自我、一个内部的符号的经验世界时，它也就把人一分为二，给了人一个额外的负担。但是，为了使机体获得更丰富的生活，为了使生命力在最新经验和自我意识的基础上得到发展，这种负担看来是必须付出的代价。布朗声称：“自我和肉体的再结合并

263

非溶解而是强化人的自我。”[13]但是这一短语却是一句空话，因为它的确没有正视我们已知的关于自我的一切。一句话，自我与肉体完全融合的“新人”，只是一种亚人的生物，并不是超人。

为了充分的发展，自我必须有所否定，必须把握时间，必须限制肉体。换句话说，如果要想得到充分的发展，布朗所呼唤的新人将不得不拥有一个自我，以便去经验他的肉体，这意味着这一自我必须把自己从肉体中分离出来并与其对立。这不过是换了一种方式来表达下述说法：为了学习经验，儿童必须封闭在他自己的经验之中。如果我们不“限制”儿童，他就只能发展出极为可怜的自我感觉，成为机器人，只能对作用于他自身表面的世界表面作出条件反射。从临床上说，关于这种类型的人，我们拥有大量的记录，我们称他们为神经病；从现象上说，自从杜威写出《经验与自然》，[14]我们就已经理解了这点！那么，布朗的整个论点失足于两个孪生的错误：即对罪过感的心理动力学的错误理解，以及无视儿童怎样学习作用于自身肉体的经验——这种学习是为了要成为生活之丰富的仓库，以便能以二元性的方式发展自己。[15]

264 对于布朗这样渊博和深刻的思想家，上述错误是相当奇怪的，而我们也是带着不情愿的感情来认识它们的。我们不愿意在一位关于英雄问题的思想家身上看到如此刺眼的瑕疵。然而，当我在马尔库塞身上发现了类

似的瑕疵时，我就不那么不安了。马尔库塞是一位谨慎得多的弗洛伊德的再阐释者，但是他也发出了类似的呼唤，企图呼唤一种新的无压抑的人。一方面，马尔库塞呼唤一场无压抑革命，因为他知道，为了形成一个新世界，仅仅改变社会的结构是不够的，还必须改变人的心理。但是另一方面，他又承认无压抑是不可能的，因为存在着死亡，“死的残酷事实永远否定着无压抑的存在”。[16]马尔库塞著作的全部篇页是一种现实主义的和遗憾的承认：为了让人成为人，自我不得不在肉体的快感之外扩张自己。但是，作为一位代表性的社会革命家，他渴望看到一个新的世界和一种新人，因而马尔库塞不能接受他眼前的现实，他仍然相信某种“最后解放”的可能性，尽管这种思想听起来是空洞和草率的。马尔库塞甚至完全无视现实的存在，并且对他自己的抽象感到激动：“人可以无焦虑地死，只要他们知道：神话和忘却〔即新的乌托邦社会〕保护着他们之所爱。”[17]听他的口气，就好象这是尽人皆知的事实，就好象我们的孩子们已免除了无情的天灾人祸，而我们的行星肯定没有被另一个巨大天体毁灭的危险。

为什么卓越的思想家们都变得如此缺乏坚定，如此疏忽，而让自己的精心论证失之软弱？或许这是因为，他们把自己的任务看得太严肃太重大了：看作了对整个生活方式的批评。他们也相应地自视为伟大的预言家，试图以最不妥协的方式一劳永逸地指出一条永恒之路。他

们之所以如此为公众所欢迎，是因为他们是预言家和通俗作家。象布朗一样，马尔库塞希望一个确切的异化标记，一个本质的焦点。作为一个真正的革命者，他希望在自己的有生之年改变现状，希望看到一个新世界的诞生。他在这一事业中给自己委以如此的重任，以至不能允许自己急流勇退，不能允许自己对无压抑性有任何保留，不能允许自己承认死亡之不可避免性。显然，其中死的恐惧是比意识形态更为深刻的。但是承认这一点，将使他的整个见解更为混乱——而革命家对此作何打算呢？他将不得不提出一个并非彻底革命的纲领，这一纲领允许压抑，探讨人可能成为什么，理解人的工作怎样不可避免地违背自己的兴趣，理解人怎样必须关闭生活和快感，而跟随非合理化的英雄系统——这即是说，在人的各种问题中存在着一种魔鬼般的信仰，即便最伟大最彻底的革命也无法触及。显然，这样的让步会使马尔库塞成为一个畸形儿，“一个悲剧性的革命家”，那将有损他作为坦率的预言家的形象。谁希望他这样做呢？

265

无压抑革命的错误是毫无疑问的；一个人可以不顾一切走到底，但一切事情都会回到一件最基本的事情上来：那就是无压抑生活的不可能性。赖夫（P.Rieff）最近的工作对这种不可能性进行了权威性和典型的讨论，到现在还没有人比他做得更好，在我看来他已完全解决了我们面临的问题。[18]赖夫用下述见解对无压抑运动作了判决：压抑并非世界的弄虚作假，它是“真

理”——是人所知道的唯一真理。因为，人是不可能经验一切的。赖夫呼唤我们回到基本的弗洛伊德主义，回到对生活之各种限制的斯多葛式①的认可，回到对生活以及我们自身各种负担的认可。他用如下一段优美的文字表述了这一点：

> 最沉重的十字架是内在的；人制造了这种十字架，因而能得到有力的支持，能承受肉体的重荷。负着这种内在的十字架，人与无所不为和无所不有的幼儿期欲望保持了一定的内在距离。[19]

赖夫的观点是经典的：为了达到真正的人之存在，必须要有限制；而我们所谓的文化或超我正好设立了这些限制。文化是与生活签订的协议，它使人的生活成为可能。赖夫引用了马克思挑战性的革命短语："我无所是，因而无所不是。"对于赖夫来说，这是未被淡化的幼儿式的无意识语言。或者，用我所喜欢的兰克的方式说，这是神经症的无意识——是那样一种人的"全有或全无"，那种人没有能力对自己的世界加以"部分化"。在这种情况中，人突然跌入了这种无限制的自大狂，超越了所有的限制，或者象真正无价值的罪人一样陷入蛆

① 见边码94页译注。——译注

266 虫式的生活。在这种情况中，不会有安全的自我平衡来限制对现实的摄取，让人本身的力量形成产品。

在生活中，只要有悲剧性的限制，就会有着可能性。我们所谓的成熟是指这样一种能力：即以我们能创造性地加以适应的某种平衡，去打量上述两者。正如赖夫所说："人格是可能性的特定的投影。"[20]这又一次揭明这样的事实：无压抑的预言家们显然并未理解人的本性；他们幻想一个完全摆脱了内在压抑和外部权威的乌托邦；这种想法不符合我们在每一个体身上发现的非自由的基本动力系统：那就是移情的普遍性。这一事实几乎肯定要对赖夫产生作用。他认识到：人之所以需要移情，是因为他们喜欢看到自身道德的实现，是因为他们需要大自然无休无止的流动中的某些支撑点：

> 抽象是绝不可能的。上帝的语言必须以实例加以说明……人们渴望着自己的原则具体化为实际的人格，变成他们自己和多神论经验之间的调停者。[21]

这种把心理动力学的理解推向其极限的错误，是任何乌托邦所不可避免的，它最终会破坏人们最出色的论点。我在此也考虑到哈林顿（A·Harrington）的著作，这些著作有着极为广泛的影响。象布朗一样，哈林顿也把完全是幻想和弄巧成拙的见解掺进了最有渗透性

和最有力的洞见。敌人是死亡恐惧吗？要是这样出路就很明显：那就是消除死亡。这不是开玩笑吗？不，他回答说，科学正在解决这一问题。必须承认，我们或许全然不能消除死亡，但是我们却可以大大地延长生命，甚至可以达到相当的程度。我们可以幻想这样一个乌托邦，在其中人的寿命是如此之长以至死亡恐惧实际上可以不予考虑，与之相随的可怕驱力也可以置之不顾——这种驱力在历史上与人纠缠不清，带给人耻辱和毁灭，今天又把人引向完全的自我崩溃。在这样的乌托邦中，人们可以生活于纯粹快感和宁静的“永恒的现在”，真正成为他们可能成为的神物。[22]

现代乌托邦主义者们继续着片面的18世纪启蒙主义之梦。孔多塞（Condorcet）在1794年就有了相同的见解：

267

> ……这样一个时期终将到来，那时只有偶然事故或精力的缓慢而逐渐的衰败才能引起死亡，也就是说，人的寿命将不再有明显的期限。[23]

然而科伦针对这种观点提出了一针见血的警告，对它进行了否定：“死期的推迟并不是对死亡恐惧这一难题的解答……早夭的恐惧仍然会存在。”[24]最小的病毒或最意外的事故一样会夺走人的生命，而这生命不再

是90年而是900年——而且可能还比这还荒唐10倍。如果说孔多塞对心理动力学的错误理解尚可原谅，那么今天哈林顿的错误就不能宽恕了。10倍荒唐的东西，也10倍地可怕。换句话说，死亡将作为一个危险的源泉受到"超级物恋"，而这种乌托邦中的人甚至将比今天的人更受压抑，更不安宁！

在我看来，这种乌托邦在某一方面与许多原始社会的理想并无二致。它们拒绝承认死亡是经验的完结，相反地，它们相信死是通向更高生活形态的最终的、仪式性的提升。这同样意味着死之不可见的幽灵有着高于生的力量，早夭会被认为是恶灵所致或是冒犯禁忌的结果。早夭不会作为非个人的事件发生。这一逻辑意味着原始人认为避免坏的意愿和坏的行动是首要的当务之急。这就是为什么原始人的活动似乎总局限于通常是强制性的和病态恐怖的方式之内。[26]传统把沉重的阴影投在每个人身上。乌托邦主义者可能生活在原始人的"永恒的现在"之中，然而无疑也会有着同样真实的强制性和病态恐怖。如果一个人谈论的不是真正的不朽，那就只能意味着人格防御系统的强化和迷信的加剧。奇怪的是，当哈林顿在推测这种乌托邦人将崇拜什么神祇时，他自己似乎也觉察到了这一点：

268 ……永恒王国的孩子们或许将崇拜各种各样的命运，或那些不可控制之物，命运将是

……唯一能杀死他们的事物，为此他们或许会跪到命运之前……〔他们〕或许会在未来巨大的轨道机器和轮盘赌机具或类似的东西面前举行仪式。[26]

原来永恒王国的人们不过是如此这般的神物！所有这些不能实现的乌托邦之谬误在于，它们的信仰者没有认识到：死亡恐惧并非生活的唯一动机；英雄主义的超越、人类整体以及未来的人们对邪恶的胜利、人之存在向更高意义的奉献——这些动机也一样有力，正是它们赋予人类动物以高尚的品质，哪怕人面对着自己动物的恐惧。对于大多数人来说，享乐主义并非英雄主义。古代异教徒没有认识到这一点，因而也就败在“卑鄙的”犹太-基督教手下。现代人也同样没有认识到这一点，因而，他们把灵魂出卖给了消费主义的资本主义或者消费主义的共产主义，再或象兰克所说的那样，把灵魂和心理学作了交换。精神疗法在今天之所以如此风行日盛，是因为人们希望知道为什么享乐主义没有带来幸福，希望在自身内部寻找错误的根源。赖夫在他最近一本著作中极为出色地论述说，无压抑已经成了弗洛伊德以后唯一的宗教；显然，赖夫没有意识到，他的论述完全是兰克关于心理学历史意义之观点的更新表述和扩展。[27]

精神疗法的限度

我们在第四章已讨论过精神疗法的限度这一问题，在这里，我们第一次引出了生活的困境或者说悖论，此处让我们略作些回顾。我们看到，克服**现实的**存在困境之出路，的确是不存在的。这种困境属于一种意识到自身伦理性的伦理动物。一个人花了若干年时间去了解他自己，发展自己的才能，发展自己独特的天赋，完善自己关于环境的鉴别能力，学习承受生活的失望，变得成熟、老练——最后成为自然界中独特的被造物，以神性和高尚屹立于世，超越动物之处境；而不再被动，不再是一个完全的反射器，不再是任何模式的产物。接着便是真正的悲剧！就象马卢克斯（A.Malraux）在《人的处境》中所写的：花了60年时间，经受难以置信的痛苦，付出可怕的努力造就了这样一个个体，他最终不过是为了理想地死去！这一痛苦的悖论必然会对人本身——尤其是对人本身——产生作用。人痛苦地感觉到自身的独特性，然而他仍然知道，就有关各根本之点而言，这并未使问题的本质有所变化。除了稍长一点而外，他的路与草虫的路并没有什么区别。

我们说过，人的问题在于，即便达到了最大限度的个人发展和自由，人最终面临的也不过是人之处境的真

正的绝望。的确，由于个人的发展，人向现实的事物打开了自己的眼睛；人因为这种发展而正视现实，再也不可能回到安全而有外壳保护的生活之舒适中去。人被自身这个充分的难题所困扰，然而他仍然不能依赖自己从中得出任何意义。对于这样一个人，正如卡缪所说："生活的重量是可怕的。"那么，正如我们在第四章指出："在知"（being cognition）、"完全自我中心化的人"、"充分的人本主义"、"高峰经验的欢乐"等等这样一些短语是动听的，但是如果不严肃地考虑它们所包含的分量和可畏之处，谈论它们又有什么意思呢？这样的问题终于使我们明白，精神疗法事业的意图是大可怀疑的。对于充分觉醒的人，它能提供什么样的欢乐和舒适呢？一旦你承认了人真实的绝望处境，你也就明白了不仅神经症是正常的，甚至就是生活之路上那些通常的挫折，也很难归咎于心理的过失。如果压抑使难以维持的生活值得去过，那么对于某些人来说，关于自我的知识就可能完全破坏这种生活。兰克对这一问题十分敏感并作了详细的讨论。我愿意最后在此引证他对精神分析的极为成熟和严肃的思考，来概括弗洛伊德自己斯多葛主义境界中最为出色的方面：

一位妇女前来咨询，她遇到了什么麻烦呢？哦，她患了某种肠道综合症，受到某种痛苦的折磨。……她患病8年，尝试过每一种心

270 理治疗……她自己认为，这一定是某种情绪上的问题所致。患者35岁，未婚；在我看来（她自己也认为）她对此是完全适应的。她跟已婚的妹妹住在一起，彼此相处得很好。她热爱生活，夏日里常去乡下。我对她说，她不过只有那么一点儿小小的肠胃病，为什么不随它去呢！即便我们能够消除那些在午夜偶有发作的病症，也很难预料随之又会出现什么问题。对于她来说，这样一种防御机制或许是一种调节，或许是她必须付出的代价。她没有结婚，没有爱过，因而就没有去完成她的角色。人不可能老是拥有一切，因而她也许必须要付出代价。极而言之，就即便她偶尔受到这些消化道症状的骚扰，那又有什么关系？我也偶尔受到这种骚扰，你或许也就不过如此，你会知道，这其中也许并无生理上的原因。人也会患头痛，等等。换句话说，问题多半不在于我们能否治愈一位病人，不在于是否能，而在于是否应该。[28]

没有哪一种有机物的生命能够在所有方向进行自我扩张。人必然要在某些方面退回自身，为自己天然的恐惧和局限支付某种严重的罚金。可以用阿德勒的方式说，精神病起因于“生活中的难题”——但是我们必须记住：生活本身就是巨大而难以应付的难题。

这并非是说，精神疗法不能向被生活折磨和击败的人们提供巨大的好处，不能给重视和运用自我知识的人带来任何尊严。精神疗法使人们坚信自己，粉碎压抑着自尊的偶像，卸去神经症的罪过感——即堆积在天然的存在罪过感之上的额外的罪过感。精神疗法能够消除神经症的绝望，这种绝望来自对自身安全和满足的过份压抑的关注。当人变得不那么破碎和不那么封闭和局限时，他就确实经验到真正的欢乐：找到更多自身之物的欢乐，从人格外壳和束缚性的条件反射中解脱出来的欢乐，抛掉琐碎和自我毁灭的依赖性的欢乐，把握自身能力的欢乐，发现世界之诸方面的欢乐，以及较不受前感觉束缚的、对当下事件的紧张体验，还有选择和行动的各种可能性，等等。是的，这一切都是精神疗法所能作到的；但是，也有许多它无法作到的事情，而这些事情尚未充分地为人所知。精神疗法的许诺看来常常是空洞的：永恒的欢乐、幸福，生活的庆典，完美的爱情，完全的自由。精神疗法看来是作了这样的许诺：只要达到了自我知识，上述许诺就会实现。而这些事情应该而且可以决定人的整个觉醒了的意识特征。正如一位刚刚经历了一次“原始尖叫”（primal scream）过程的患者所说：“真是太离奇太绝妙了，而且这还仅仅是开始，在5年之内，将会有更了不起的变化！”我们只希望5年之后她不至于太不幸！在这个问题上，没有人比弗洛伊德更为坦率——他说，他不过是向神经症患者指

271

明了生活之正常的不幸，以此治疗他们临床的不幸。唯有天使知道天然的欢乐——或有能力确定这种欢乐。然而我们仍然看到精神治疗家们带有刺目标题的著作："欢乐！""觉醒"等等。我们在人们身上，在讲演大厅或在各种团体中看到这些标题，它们固有的、自信而幸福的独特印记闪闪发光，传达出绝不会令人误解的信息：只要你同意，我们就能让你达到这种欢乐。它们许诺了完全的解放，然而我却不知道它们何时何地提到过其中的危险。它们从没有，例如说，在赫然的欢乐旁边放上一个小小的记号，落上这样的字迹："危险！觉醒之后极可能面临恐惧或畏惧而无返悔之余地！"要是那样，就够坦率，它们因而可免于为治疗中时有发生的自杀承担罪责。

但是，对地上天国无论是作出直截了当的指示还是含糊其辞的指示，都是非常困难的事情。单靠半遮半掩和吞吞吐吐，不可能成为靠得住的先知，在需要向主顾或礼赞者兑现的时候，事情更特别如此。精神治疗专家们不由自由地卷入了当代文化并成为其中的一部分。商业化的工业主义向西方人许诺了地上天国，这天国又被好莱坞神话作了详尽的生发，从而代替了基督教神话世界的天上天国。现在心理学又必须要用自我知识的天国神话取代这两者。这是心理学的许诺，大多数精神治疗专家都慨然以此为生活的目的，身体力行。然而，兰克看出了这一主张是多么荒谬，他说："作为自我知识的心理学是自欺欺人的"，因为它没有提供人所需要的东

西：那就是不朽。没有比这更简单的了。当患者从他保护性的茧壳中脱身出来，他就放弃了反射性的不朽观念体系；他一直生活在这样一种观念体系中——既生活在它的个人——亲本的形式之中（生活在父母或其代理人的保护性力量之中），又生活在文化的神化形式之中（依赖他人而生存，生活在社会的象征性的角色——戏剧化之中）。对此，精神疗法的自我知识能够提供何种新的不朽观念体系来取而代之呢？兰克认为，从心理学什么也得不到，除非心理学本身变成新的信仰体系。

272

在我看来，心理学本身要想成为一种恰当的信仰体系，眼下只存在三种方式。其中之一是让自己象心理学家一样成为创造性的天才，并把心理学用作使自己不朽的工具——弗洛伊德及其后继者就是这样作的。第二种方式是：在自己大部分清醒的生活中使用精神疗法的语言和概念，使之成为一个活的信仰体系。我们经常看到这种情况：例如，一些过去的患者只要一感到焦虑，就会马上分析自己的动机："这一定是阴茎嫉妒；这一定是乱伦诱惑；这一定是阉割恐惧；俄狄浦斯对立；多形变态……"如此等等。我曾经遇到这样一位年轻人，他为了让自己生活在弗洛伊德新宗教的动机词汇之中，几乎要发疯了。但是从某种角度说，这种态度是勉强的，因为宗教是一种经验而不仅仅仅是一套供人冥想的理性概念；它需要人去实践。正如心理学家巴肯（P.Bakan）深刻指出的那样，这正是精神疗法从弗洛伊德的理性模

式向新的经验性模式转移的原因之一。[29]如果心理学将成为现代宗教，那么它就必须思考亲身经历的经验，必须改变仅仅属于语词和理性的分析，而转向对童年和“出生精神创伤”之实际的呐喊，转向梦和敌意的具体演出过程，等等。这一点使精神疗程本身成为仪式化的经验：成为一个开端，一个进入受到禁忌的神圣王国的过程。患者从生活的另一面去摄取，生活的这个另一面过去对于他是未知的和当然而然的，真正是一种远离日常世俗世界的“神秘宗教”。他卷入了那样一些行为，这些行为非常奥秘，并且允许他表达自身人格的各个方面。他或者从未想到过要表达这些方面，或者甚至从未想象过他的人格具有这样一些方面。正如在任何宗教中一样，信徒之所以“立誓信奉”宗教，是因为他亲身经历这宗教；同样，精神疗法之所以“真实”，正在于它是一次亲身经历的经验。这一经验由看来与其相适应的概念得到了解释，这些概念给患者实际上正在经历的东西提供形式。

273　使心理学成为适当信仰体系的第三种也就是最后一种方式，不过是第二种方式的扩张和复杂变形。这一方式是让心理学加入宗教和形而上学的联合并一道加以深化，以使心理学在某种程度上成为实际上的宗教信仰系统。同时，精神治疗专家本人散发移情的稳定的和宁静的力量，成为宗师式的人物。在我们今天的时代，我们正在目睹这样一种心理学宗师的涌现。这是作为一种信

仰体系的心理学物态之完全的和合符逻辑的发展。它把这一体系扩张到必要的维度——即不朽和伴随着这不朽的生活升华力量。这种力量具有两种形式：一种来自宗教的概念，另一种具体来自宗师式的精神治疗家本身。并非偶然的是，今天最为风行的一种精神疗法——所谓格式塔疗法——基本上无视移情的难题，它似乎认为，只要置之不理就可以将移情问题一笔勾销。[30]然而，实际上所发生的事情是，宗师们绝对正确的光环却以移情的方式完整地保留下来，为患者对于安宁和安全的深深渴望提供了自动的保护。并非偶然的事情还有：从事这种宗师崇拜疗法的精神治疗专家们蓄起光环式的胡髦和发型，使之看上去与他们扮演的角色相符。

我在这儿丝毫没有不敬之意，我只是想指出，人们倾向于把自己束缚在他们所需要和运用的各种适当的成套保护壳之内。如果一个人把精神治疗宗教看作一种文化需要，那么，用自己的心和灵魂去努力满足这一需要，就是最高的理想主义。另一方面，即使怀着最好的意图，移情也无可奈何地是一个信仰灌输过程。正如我们所知，许多精神分析学家怀着极大的同情心力图分析移情问题，另一些则力图消除这一问题。即便尽了最大的努力，患者通常也以某种方式成为分析家及其解放技术的盲目赞美者，而不管这解放是多么可怜。我们已经知道，弗洛伊德对人类思想的影响之所以如此巨大，其原因之一是，我们时代许多第一流的思想家都曾受到弗

洛伊德分析的影响，因而即使离开了弗洛伊德，身上也带着弗洛伊德世界观之个人的和情感的影响。

移情的问题在于，它的根源是非常微妙的，而在这同时，当事人好象又是稳稳地站在自己的脚上。一个人可以被灌输以某种世界观，他会相信这种世界观；同时又觉察不到：他之所以接受这一世界观，或许是因为与一位治疗家的关系，或许是因为与一位师傅的关系。在某些疗法中，我们可以发现这种现象之非常微妙的方式。这些疗法试图让人重新接触他“本真的自我”，这一“本真的自我”意味着封闭在他内部的原始力量。这个人将乐意致力于控制这些力量，控制这种内在的自然，深深掘进自身机体的主观性之中。这一理论是说，当一个人渐渐剥掉社会面具和人格防御系统以及各种无意识的焦虑时，那么他随之就会开始严肃关注自己的“真实的自我”，在人格的神经症保护外壳后面找到活力和创造性的源泉。为了使心理学成为完善的信仰体系，所有精神治疗专家们必须要做的事情是，从各种传统的神秘宗教借用词汇来描绘人格的内在深度——可以用不同的方式将其称为：“伟大的虚空”、道家的“内境”（inner room）、“本质的王国”、事物的源泉、“它”、“创造的无意识”，等等。

274

一切似乎都非常符合逻辑，实在，逼真：人揭掉他的外壳，从自己根本的存在基础中释放出他的内在自我和原始能量。归根到底，人不是自己的造物主，他在任

何时候都需要生物化学活动的支撑——就更基本的层次而言，还需要原子和亚原子结构的支撑。这些结构本身包含着巨大的自然力量，因而看来有逻辑根据说：我们是从"不可见的虚空"不断地"被创造出来或者说一刻不停地受到支撑的"。如果某种疗法把人带回原初的现实，人怎么还会遭到背叛呢？从禅宗这样的技术可以看出，对"它"之世界的切入，是通过破坏和分解的过程进行的。这一过程与西方的疗法相当类似。在这种疗法中，社会的面罩被剥掉，而驱力获得松弛。不过在禅宗的情况中，人为之敞开自己的东西，被认为要加以掌握和要通过人起作用的东西，是各种原初力量；人变成了它们的工具以及它们的载体。例如，在禅宗箭术中，射手自己不再射靶，而是"它"在射；内在的自然通过射手完美无我的德行爆发到外界，将弦放松。禅宗射手首先必须通过一个长期的过程转向自身内部，这是长期跟随一位禅宗师的结果。射手在这儿终生习艺，转变世界观。如果他走运的话，还会从禅宗师那儿得到一张

275 弓，其中包含着禅宗师个人的精神力量。在这里，移情是包含在一个具体的赠物之中的。与此相似，在一切印度教的训练过程中，门徒必须始终跟随一位宗师，否则他通常会迷路，也学不会发功。他周期性地需要宗师：或像片，或通信，或至少是宗师所用的精确技术如倒立、呼吸法等等。这些东西变成了物恋的、巫术式的手段，用以重现移情对象的力量，使人可以用它们来保证

一切正常。只有真正作到了这一点，门徒才算有了“独立”的能力，才算成了“他自己”。

因此，心理学与宗教的融合，并不仅仅是合乎逻辑的；如果要宗教真正起作用的话，这一步也是必要的。没有外界的支持，人不可能保持自己的重心。只不过在上述融合实现之后，这种支持看上去就是来自内部的了。他的行动和功能现在处于自身控制之下，发自他自己的重心及其内在的健全的精神力量。当然，在实际上，这种支持来自为宗师所肯定的移情，即门徒所作的一切都是真、善之举。甚至各种重建条件反射的肉体疗法，一如名噪一时的亚力山大（F.M.Alexander）的疗法，今天也根据各种禅宗思想自由地开放了自己，并且向格杰夫（Gurdjieff）这样的人展示了强大的魅力。看来，没有某种巫术式的支持力量，要重建肉体是不可能的。至少，要从一种宗教获取完全的门徒身份，最好的途径是使这一过程直截了当成为宗教的过程。[31]

毫不奇怪，当各种精神疗法赤裸裸地揭示出人的孤独，揭示出经验的真正本性和生活的难题之时，它们就滑入了某种关于来自彼岸的力量和证明的形而上学。怎样才能使人孤独而颤栗地留在那些疗法中呢？只须使他有可能接触创造的虚空，接触“它”的力量，接触人自己与上帝的相似之处，或至少接触一位宗师的支持——为了上述那些事情，宗师将以他自己压倒性的力量以及和谐而显露的人格提供这种支持。人必然要向外扩张，

寻求对于梦、对于希望之形而上学的支持，这种希望支撑着他，使他的生活具有价值。谈论希望也就是给出了这一难题的正确焦点。这使我们有可能理解：为什么甚至那些深入了各种人之难题核心的伟大思想家们，也不能接受这种知识所支持的关于人之命运的悲剧本性的观点。今天，这样一些事实已是众所周知：赖希怎样沿着276 融合弗洛伊德和马克思的社会批评的方向，继续了18世纪的启蒙运动路线，而最终仅仅是为了达到orgone——原始的普遍的能量；或者，荣格怎样为《易经》这种古代中国巫术课题而写出了理性的辩解。在这些情况中，正如赖夫尖锐地指出的，这些人都不如他们的老师——那位伟大的斯多葛主义者弗洛伊德。

人之本性的限度

什么样的东西对于人来说是可能的呢？关于这个问题，我们在前面的讨论中已经讲过：人是钉在他的人格之上的，人既不可能超越人格，也不可能脱离人格而发展。如果说对于人可能成为什么存在着限度，那么我们现在也必须概括指出，甚至对于宗教式的精神疗法效果也存在着限度。但是这与精神疗法的宗教家们所说的刚好相反。在他们看来，生命力可以神秘地从自然中产生出来，可以超越被它用作载体的肉体，可以突破人格

的束缚。他们声称，目前形式的人只是一种中间过程，正在等待某种全新事物的涌现，正在等待着被新的人类生活形式所超越。现代思想的许多先锋人物，都滑入了这一类神秘，滑入了某种关于内在自然的末世学①。在这种神学中，内在的自然成为一种全新的存在。荣格在他的《回答约伯》中这样写道：对于约伯②之悲哀的回答是，人的处境不会一成不变，因为新人会从创造的子宫中诞生。弗罗姆曾哀叹道：[33]令人困惑的是，多数人精神是不正常的，因为生活是一种如此可怕的负担。接着他写出了这样一本书《你应该象上帝》。人们读到这里一定会想，上帝和疯狂是相去不远了。

幸运的是，我们不需要拾起眼下问题的形而上学方面。这一问题是今天一些最优秀的批判家们一种热情的同时又是冷静的、理智的见解的焦点。这些优秀人物不仅包括赖夫，还包括特里林（L.Trilling)；现在还有帕斯莫尔（J.Passmore），他写出了一部重要的具有历史性和批判性的著作。[34]这个问题可以用最简明最尖锐的术语概括出来：一种由自我所控制的动物怎样才能改变自己的结构呢？一种自我意识的被造物怎样才能改变277 自己的存在困境呢？显而易见，没有什么途径可以超越人之处境的限度，或者改变其心理的或结构的条件，正是这些条件使人及其本性成为可能。某种新的东西从

① 末世学：研究人类和世界终局的神学。——译注

② 约伯（Job）：《圣经》中希伯莱族长。——译注

这样一种动物身上涌现出来，并且战胜了他自己的本性。这可能意味着什么呢？即便人们从最遥远的时代开始就以最微妙而又最有份量的方式不断重复着这一企图，即便社会行为和社会思想的全部运动都一直受到这样一些思考的鼓舞和激励，它们也仍然只是一些幻想——帕斯莫尔正是这样出色地提醒我们的。我自己也喜欢运用如象人的正在发展中的“精神”和“新生”的许诺这样一些观念，但是我并不认为这就意味着它们会魔法般地产生新的被造物；相反地，我更多地考虑的是这样的新生，它给我们带来各种新的适应性，为我们的难题提供新的创造性解答，带来处理陈腐现实观念的新的开放性，带来新的艺术、音乐、文学和建筑形式作为不断转化现实的手段。——然而，在所有这些多样化的外观后面，仍然只有那同一种进化的被造物，对始终超越自身之上的环境作出独特的反应。①

如果精神治疗专家们和科学家们都如此容易误入形而上学，那么就不应该去责备同样误入形而上学的神学家们。但是具有讽刺意味的是，关于内在性及其可能性，今天常常只有神学家是最清醒的。以P·蒂利希为例，他也拥有关于**新在**（New Being）的形而上学体

① 在两年前的一次电视讨论中，赖夫使我清醒地认识到我对于内在性思想的松散的用法。用一种特别坦率和戏剧性的方式，他承认他是——象每个人一样——一个“部分的人”，他高兴听到观众承认我们大家都是“部分的人”，喜欢他们提出下述问题：成为一个“完整的人”可能意味着什么？ ——原注

系，相信新人的出现。这种新人与自然较为和谐，被驱性较小，知觉较敏感，与自身创造性能量的接触也较多。这种新人将不断致力于创建真正的公社，来取代我们时代各种各样的群体，也就是创建更真实的人的公社来取代被我们的唯物主义文化所造就的客观被造物。关于这种新在，与大多数精神疗法宗教家们相比，蒂利希身上的幻想要少一些。在他看来，这一思想实际上是一种神话，一种理想，可以作为努力的目标，并部分地得到实现。它不是关于内在自然的确定真理——这是问题的关键。蒂利希极为坦率地表达说："关于这种**新在福音**之真理的唯一辩解是：神旨使其自然为真。"[35]或者可以用人学的方式表达说：这是一种理想命令。[36]

278

我认为，对于人的内在生活之可能性的整个问题，在朗格（S. Langer）的短语"内在生活的神话"中得到了出色的概括。[37]朗格把这一短语用来概括音乐的经验，但是对于整个无意识形而上学，对于整个有关自然之心各种新能量之涌现的形而上学，这一概括似乎也是适用的。不过在此应该尽快说明："神话"这一术语的运用并无贬意，也不是对简单"幻想"的反映。对此朗格解释说，某些神话是有生长力的，它们会产生真实的概念力量，产生对朦胧真理的领悟，而且还会使我们对尖锐的分析性逻辑可能导致的丧失产生某种全面的预兆。首先，正如詹姆斯和蒂利希所提出的：关于现实的信念会影响人们真实的行动，这些信念有助于人们把新东西

引进自己的世界。当涉及到关于人的信念、关于人的本性的信念，以及关于人还可以成为什么的信念时，这一点是特别正确的。如果某种东西影响了我们改变世界的努力，那么在某种程度上它必然会改变这个世界。这解释了在弗罗姆这样的精神分析预言家们身上体现出来的一些现象，它们令我们困窘不已。我们感到奇怪，这些预言家们怎么可能如此容易就忘掉了人的困境呢？这些困境不是悲剧性地限制着人的努力吗？答案之一是：为了实现自己的纲领，为了唤醒人身上有希望的创造性努力，上述预言家们只好把这悲剧置之不顾，这实际上是他们纲领的一部分。弗罗姆出色地提出了杜威式的论点：现实部分地是人之努力的结果，因此，如果谁认为自己是"头脑坚定的现实主义者"，并因而感到自豪，躲避有希望的行动，那么，他才真正是在放弃人的使命。[38]为了影响现实而对人之努力、幻想和希望所作的这一强调，在我看来主要是想让弗罗姆免于这样的指责：从内心看，他真的"是一位拉比"①，这位拉比被迫要为人赎罪，但却不能让世界安宁。如果关于目前人之处境的选择是宿命论的，那么我们每个人都是拉比——或者说最好是拉比。

然而一旦作出了这样的认识，一旦对创造的神话作出了经验主义的表述，我们就不容易轻易地摆脱关于真

① 拉比：古代犹太-基督教的先知。——译注

实世界之本性的棘手难题了。这只会使我们对精神疗法宗教家们感到更不舒服。如果你想要拥有一个**新在**的神话，那么你就必须象蒂利希一样，把这一神话看作是对最崇高和最困难之努力的呼唤——而不是垂手可得的欢乐。一个创造性的神话不会简单地重复舒适的幻想，它必须勇于冒险以便具有真正的创造性。

279

蒂利希关于**新在**的慎重思考之最突出的特点，就在于没有胡说八道。蒂利希想说的是，人必须“有勇气成为”他自己，站在自己的脚上，去面对真实世界之永恒的悖论。关于勇气的这一大胆目标，是要把最大限度的非在（nonbeing）汲收进人自己的在（being）。作为一个在，作为所有在的一个延伸，人具有一种有机物的冲动：把未可预料的生活最大限度地引入他自己的机体。因而，他的日常生活真正变成了各种有普遍意义的责任之一，而他面对无意义性之焦虑的勇气则成为真正有普遍意义的英雄主义。人所作的不再是象上帝所希望的那样，在天国里设立一些幻想的形象；而宁可说，在自己内部，人力图达到的必然的**在**的创造性力量，通过较低形式的生活已经达到的东西是：战胜对生活的否定。在我们的时代，无意义是一种形式，非在通过这种形式确立了自己，接着——蒂利希说，位于其进化命运最高位置的意识之在的任务，就是去迎接和克服这种通向心灵生活的新的障碍。在这种有关**新在**之内在性的本体论中，我们所描述的被造物并非被某种神秘方式转化

并反过来转化世界，而是把世界更多地摄入自身，并且发展出新形式的勇气和耐力。它与俄狄浦斯身上表现出来的雅典娜①理想并没有很大的不同，也与康德所说的成为一个人的含义没有很大的不同。至少，这是关于一种新人的理想，它表明，为什么蒂利希“真正立足于”自身各种能量的神话是一种重要的神话。它针对的是人身上所有根本的逃避：即总是作为他人他物的一部分，用异己的力量保护自己。移情，即使在我们承认了其必然性和理想性之后，也反映了对人自身力量的某种普遍的背叛，这就是人总是要被社会的大结构所淹没的原因。他所献身之物正是对他施以奴役之物。在此，我们对宗师疗法的批判也得到了完成：我们实际上指出了，谈论一种自由理想与自愿地放弃这种理想，不可能是一回事。这一事实使得凯斯特勒(Koestler)反对东方，[39] 280 正如它也使得蒂利希作出了那么鞭劈入里的揭示：东方神秘主义不是为西方人准备的。那是对勇气的逃避，它阻碍人把最大限度的无意义吸收到自身内部。②[40]蒂

① 雅典娜：希腊神话中智慧、技术、学问和战争的女神。——译 注

② 我认为蒂利希在他对勇气的研究中没有能看穿一个偶像。他似乎喜欢荣格无意识的思想，因为它表达了在的内在深度的方面，而且可以作为一条通向本质王国的途径。在我看来，这是惊人的失误，因为蒂利希向来是头脑清醒的。在的基础怎么可能象荣格想象的那样容易接近呢？在我看来，这一概念将破坏关于失却乐园(The Fall)的全部思想。人怎么可能“随时处于”——姑且这样说吧——本质的王国之中呢？如果的确如此，那么蒂利希关于神典的理解还能作为非凡而纯粹的贡献吗？它不就失却了全部的意义了吗？ ——原 注

利希的观点是：神秘经验看起来接近完美的信仰但实际上却不是。神秘主义恰好缺乏怀疑主义的要素，而怀疑主义则是一种更为彻底的经验，是更为勇敢地面对潜在的无意义性的态度。此外我们不能忘记，流行的神秘主义多半都混和着一种巫术般的全能感，也就是说，它实际上是一种疯狂的防御系统，一种对于被造性的反抗。[41]

我们又一次谈到最高的理想事物，它们看起来总是虚幻不真的——然而，怎样才能使它们显得真实一点呢？我们需要最大胆的创造神话，不仅为了激励和鼓动人们，或许更尤其是为了帮助人们看到自身处境中的现实。我们必须尽可能头脑清醒地面对现实和可能。从这种角度我们可以看到，精神疗法革命提出了两个大问题。第一个是：这些新的被解放者将达到怎样的成熟性、原则性和清醒度？他们沿着真诚的自由之路前进了多远？他们在怎样的程度上回避了现实世界及其难题以及他们自身辛酸的困境？他们会怎样继续依赖于他人，依赖于幻想或各种确定性而对自己的解放闪烁其辞？如果现代思想中的弗洛伊德革命意味着一切，它就必然带来了新的深度的内省和社会批判理论的诞生。我们已经看到，这两者不仅反映在学院派知识分子的意识中，也反映在大众精神中，反映在流行报刊的忠告性的字里行间。例如，35年前，你从哪里可以读到对于单恋的忠告呢？——今天，人们告诫女孩子们，要她们警惕出于道

281 德考虑而不应邀作爱的男友，因为这样的男友可能将自身的性无能“投射”给对方。

然而，这随之就引出了由精神疗法革命带来的第二个大问题，即：**那又怎么样？**即使已有了无数由被解放的人们组成的团体，即使事情发展到最理想的状态，我们也无法想象这个世界会多一点欢乐或少一点悲剧——相反地，它甚至可能以某些未知的方式变得更为糟糕。正如蒂利希所警告我们的，由于存在的条件和局限，新在只会带来新的更尖锐的矛盾、新的紧张，以及更痛苦的不和谐——一种“更强烈的魔鬼般的信仰”。现实是无情的，因为诸神并不在大地上生活。如果人们在高贵的心中容纳了非在的深渊，他们甚至会更不安宁——甚至还不如我们这些茫然的、被驱赶的疯人。更进一步还可以看到，无论多么理想的精神疗法革命，它能够触及到我们这个星球上广大的群众吗？俄国的现代机器人、中国近十亿绵羊般的追随者，以及几乎遍及每块大陆的那些冷酷麻木的人群——它能触及到这样的群众吗？当一个人生活在伯克利和加利福尼亚的自由空气中，或生活在自己家乡的治疗团体中陶醉于一小剂药物带来的忘却状态时，他也就把自己封闭在温室之中了，把这个行星其余的现实都拒之门外，把这个世界上事物之真实的存在方式拒之门外。这是一种自大狂，如果我们不是彻头彻尾的笨蛋，这一点就必然立即被我们看穿！象弗洛伊德所深知这个世界的经验的事实，不会

因为一个人分析了自己的俄狄浦斯情结就会消失，也不会因为一个人能够温柔地作爱而消失——今天许多人都看到了这一点。忘掉它！在这种意义上，正是弗洛伊德的悲哀的悲观主义，特别是《文明及其不满》这样的后期著作，使他保持了如此当代性的意义。人，命中注定要生活在一个无法避免的悲剧中，生活在一个疯狂的世界上。

科学和宗教的融合

精神疗法宗教绝不能取代以犹太教、基督教以及佛教等为中心内容的传统宗教。这些传统宗教坚持认为：人是生来如此的，人不可能有任何真正的进化，人所能282 达到的一切，早已被划定在他关于自己创造之独特性的真正恶梦之内，局限在他眼下拥有的各种能量之内。人只能适应和等待。基督徒说，新生将使人继续前进，使人不断更新；犹太人说，如果人有着完善的公正和信仰，而且其中足够的部分又在他的同伴之间得到足够广泛的传播，那么，上帝就会亲自行动。人应该等待，同时运用他们最高的理智和努力去保障他们的适应和延续。就理想的状态而言，他们将在向着神秘和神话的开放状态中等待，在创造过程之亲身经历的真理中等待。这真理将使得生存和赎罪变得容易一些，因为人将会不那么被

迫地、较为自觉地打开自己，将更接近那赐予他们幸福的造物主的样子。处于这种状态中的人们是一些充满了敬畏的被造物，力图与其余的创造和谐地生活在一起。今天我们还可以补充说：他们也较少可能去毒化其余的创造。[42]我们用"创造之亲身经历的真理"来意指什么呢？我们只能意指从相对无压抑的条件下显示给人们的世界——面对这样一个世界的被造物们，在宇宙的压倒性和威严面前，在甚至单个的被创客体面前审视了自身的的确确的可怜。这也许是地球上最初的人们以及那些超感觉的人们所面临的世界，这些超感觉的人充任着巫师、先知、圣人、诗人、艺术家等等角色。这些人对于现实有着独特的知觉，其之所以独特在于，在创造过程之内在的恐怖面前，这知觉是活生生的：普拉丝曾经把上帝称为"恐怖国王"，而恐怖正好是怪诞之王。我们将用什么来形成这样一种创造呢？——在这种创造中，有机物的日常活动就是用一切方式撕咬他人——用大牙大嚼血肉、骨头和茎叶，贪婪而乐不可支地吞下柔软的食团，攫取元气，然后排出恶臭四溢的粪便。大家都拼命在可作为食物的对象之间扩张自己：蚊子用血撑圆肚子，蛆虫和杀人蜂发起疯狂的冲锋，鲨鱼在自己的内脏被撕开时还在横吞大嚼——我们还没有谈及各种日常的"自然"事件中的肢解和谋杀：埋葬了7万条生命的秘鲁地震，美国每年5万人死亡的交通事故，印度洋一次卷走25万人的海啸。创造是我们这个行星上

283

恶梦般的洋洋大观，这个行星亿万年来就一直浸渍在它的所有被造物们的血泊之中。对于过去30亿年的时间内在这个星球上实际发生的事情，最清醒的概括是：它变成了一个巨大的肥料场。但是太阳分散了我们的注意，总是蒸干血泊，让万物在上面生长；用它的温暖散发希望，同时带来有机体的舒适和扩张。正如米开朗基罗所说："太阳既好又坏！"（Questo sol m'arde, e questo m'innamore。）

在对上述黯然的真理概念的批评之中，科学和宗教融合起来。当科学试图把需要亲身经历的真理全部吸收到自身内部的时候，它就背叛了我们。由此产生了对各种行为主义心理学的批评，对人们所有的技巧、手段、操作和控制的批评，以及对所有强制性的乌托邦主义的批评。那些技术试图让世界失去它的本来面目，为由此产生的荒诞立法，企图开辟"合适的"人类条件。心理学家克拉克（K.Clark）在他最近向美国心理学联合会所作的主席发言中，呼唤一种新的化学药物，它能钝化人的攻击性，从而使世界不那么危险。华生（Watsons）主义者、斯金纳（Skinners）主义者，以及巴甫洛夫(Pavlovians)主义者[1]都有自己一套抹煞事物的公式。甚至弗洛伊德——他最终是一位启蒙主义者——也希望看到一个正常一些的世界，并且似乎愿意尽可能地把亲

---

① 华生、斯金纳、巴甫洛夫，三者均为行为主义心理学派的著名代表人物。 ——译 注

身经历的真理吸收到科学之中。他曾深思：要用精神疗法真正改变事物，就必须接近人民大众；而为了达到这一目的，唯一的途径是把黄铜掺进纯金，即在精神分析中运用暗示，通过移情，强制性地产生一个不那么邪恶的世界。不过，当弗洛伊德后来逐渐看出，世界上的恶不仅存在于人们内部，也存在于人们外部——存在于自然本身，他就改进了自己的理解。正是这一点使他的后期工作更具有了现实主义和悲观主义的特点。

一切科学主义者的困难在于：他们对待生活没有足够严肃的态度。在这种意义上，所有的科学都是“布尔乔亚”——一种官僚主义式的东西。我认为，严肃地对待生活意味着这样一件认识：在这个行星上，人试图达到的一切，都只能在创造恐惧中亲身经历的真理之内进行，在怪诞中，在每一件事情后面令人恐怖的混乱中进行。除此之外一切理解都是错误的。我们这些被造物所能达到的，都只能在被造物的主观能量之内达到，而且一分不少地伴随着热情、观察、痛苦、恐惧和悲哀的经验。用莱尔克的话说，我们怎么知道宇宙意义中我们这一部分不正是一首悲哀的旋律呢？控制操作和支配的、乌托邦式的科学钝化了人的感觉，也会使渴望胜利的人们不可能真正成为英雄。而且我们知道，这一点会通过某种非常重要的方式使人变得空洞起来，不能最大限度地与经验接触，我们的奋斗将因此而失败。这意味着拥有独特性的人的终结。我们甚至必须说，这意味着

284

拥有独特性的有机体的终结。

在这个行星上，在进化中，在生命之神秘的发生方式中，生命走上了自我扩张的道路。我们不能理解这生命，这仅仅是因为，我们不知道创造的目的。我们只是感觉到那在我们自己内部绷紧了的生命，并且知道它在碰撞着别的生命，与这同时，所有的生命又在相互吞噬。为了未知的理由，沿着未知的方向，生命在寻求着扩张。即便心理学，也不应去干扰这种神圣不可侵犯的生机——这正是兰克的结论。这就是兰克那种把"非合理化"作为生活基础之观点中的含义，这个观点的基础是经验主义的经验。在一种我们无法理解的神秘后面隐藏着那样一种驱力，它包含着比逻辑更多的东西。因此，普遍的英雄主义冲动是神圣的和神秘的，是科学和世俗主义所不能充分地或适当地加以整理的。科学最终是一种信念，它一直试图把生与死的恐惧吸收到自身之内，一直试图否定这种恐惧。它不过是各种普遍英雄主义角色中的又一个竞争者。

现代人用饮料和药物麻痹自己的意识，或者在商店里花掉自己的时间——所用的方式不同，结果却完全一样。当意识呼唤着文化所不再向他提供的各类英雄主义的献身之路时，社会就开始设法帮助他忘却。或者，他把自己埋葬在心理学中，相信意识会神秘地解决他的诸般难题。然而他不曾想到，心理学的诞生伴随着普通社会英雄主义的崩溃；只有新的英雄主义的创造，才能超

越当前的困境。这种新的英雄主义本质上是信念和意志，是对某种境界的献身。利夫顿（Lifton）最近作出了相同的结论，他用作出发点的概念与兰克所用的几乎

285 完全相同。[43]当布朗这样的思想家后来写出了《爱的躯体》这样的著作时，他的思想也达到了同一点。他认识到，超越存在之自然困境的唯一道路是古老的宗教之路，即把困难设想为神的样子，接受一个无所不包的、主持一切公正的超然之物的保护和治疗。必须指出，谈论这些术语与谈论精神疗法宗教家们的语言是完全不同的。兰克既非如此幼稚也未以救世主自居，在他看来，人的发展必然总是朝向超越他的肉体，必然朝向以正常的压抑为基础，并且必然朝向各种精萃的不朽观念体系，朝向各种英雄主义的超越神话。①

我们可以作出结论说：在克服人之局限这样的问题上，如此壮观的科学-神话结构工程，是不可能由科学本身得到规划的。甚至还可以进一步指出：这样的工程只能来自人群的生机勃勃的能量——他们在创造的恶梦

① 布朗的最终观点在逻辑上的正确性并无特殊意义，我个人认为他后来这本书是极不令人满意的。令人奇怪的是，他为什么一定要用那么密集的警句、那么混乱琐碎而且半遮半掩的思想来改变自己的形象呢？书中的语句短到极点，而且常常是神秘的或隐秘的——落点不过是最老牌的神秘基督教以及对末日审判的呼唤。至少在有一点上，他后来这本书与前一本是完全一致的。这一点就是令人沮丧的肉体限制中的自然存在，这一肉体无论是在压抑中或在世界末日中，都在呼唤着完整的、全有或全无的信念。

——原注

中流着冷汗。这样的工程甚至不是人力所能把握的。谁知道滚滚向前的生活动量下一步将采取什么样的形式呢？谁知道它在我们痛苦的探索中将起到什么样的作用呢？我们每一个人看来都难以逃避这样的命运：编织某种东西——一个对象或我们自己，再把它扔进混乱之中，从而将它作为——姑且这样说吧——那生命之力的赠品。

参考文献

说明：本书频繁涉及兰克的下列著作，为方便起见，特缩写为以下形式：

PS 《心理学与灵魂》，1931年（纽约：永久丛书，1961年）。
ME 《对现代教育基本思想的一个批评》（纽约：安格森出版社，1968年）。
AA 《艺术与艺术家：创造冲动和人格发展》（纽约：安格森出版社，1968年）。
WT 《意志疗法以及真理与现实》（纽约：诺夫版，1936年；一卷本，1945年）。
BP 《超越心理学》，1941年（纽约：多弗丛书，1958年）。

兰克其他著作新译本的摘引出自《兰克研究学会杂志》，兰克的一些讲课笔记也包括在内，该杂志缩写为 JORA。

N.O.布朗的《生与死的对抗：历史的精神分析意义》（纽约：海盗丛书，1959年）也经常加以引用，缩写为 LAD。

其他各位作者常被我引用的文章和著作标题、书名，在首次写出全名后，通常也加以缩写。

序

〔1〕 兰克书简，2/8/33，引自J.塔夫特的杰出传记《奥托·兰克》（纽约：朱利恩出版社，1958年），第175页。

〔2〕 LAD，第322页。

〔3〕 F.S.帕尔斯、R.F.赫弗林和P.古德曼：《格式塔心理学》（纽约：德尔塔丛书，1951年），第395页注。

〔4〕 I.普洛戈夫：《心理学的死亡与新生》（纽约：德尔塔丛书，1964年）。

〔5〕 罗茨恩，见《弗吉尼亚季译》，1971年冬季号。

第一章

〔1〕 威廉·詹姆斯：《宗教经验的多样化：对人性的一个研究》，1902年（纽约：门托版，1958年），第281页。

第二章

〔1〕 S.弗洛伊德：《对战争与死亡的当代思考》，1915年，见《选集》第4卷（纽约：基础丛书，1959年），第316—317页。

〔2〕 参见（例如）A.L.科伦：《E.梅茨契尼科夫及其“死亡本能”理论》，载《国际精神分析》，1934年，第15期，第265—270页；G.S.霍尔：《死神恐惧与不朽》，见《美国心理学》，1915年，第26期，第550—613页。

〔3〕 N.S.谢勒：《个体：生死研究》（纽约：阿普尔尔顿版，1900年）。

〔4〕 霍尔：《死神恐惧》，第562页。

〔5〕 参见A.哈林顿：《水生者》（纽约：兰登书屋，1969年），第82页。

〔6〕 见J.科伦的杰出研究：《死亡与西方思想》（纽约：科利尔丛书，1963年）。

〔7〕 见H.菲弗编辑的《死亡的意义》（纽约：麦格罗希尔版，1959年），第六章；G.罗克林：《悲伤与不满》（波士顿：利特尔，布朗版，1967年），第67页。

〔8〕 J.鲍尔比：《母亲的关照与精神健全》（日内瓦：国际健康组织，1952年），第67页。

〔9〕 参见W.蒂茨：《学校恐怖症与死亡恐惧》，见《精神卫生学》，1970年，第54期，第565—568页。

〔10〕 J.C.莱因戈尔德：《母亲、焦虑与死亡：悲剧性的死亡情结》（波士顿：利特尔，布朗版，1967年）。

〔11〕 A.J.莱文：《死亡本能的虚构》，见《精神病学季刊》，1951年，第25期，第257—281页。

〔12〕 J.C.莫洛尼：《巫术的伪装：权为主义心理学研究》（威克菲尔德，马斯：蒙特罗斯出版社，1949年），第217页；H.马尔库塞：《死亡观念》，见菲弗编辑的《死亡的意义》，第五章。

〔13〕 LAD，第270页。

〔14〕 G.墨菲：《讨论》，见菲弗编辑的《死亡的意义》，第320页。

〔15〕 詹姆斯：《多样化》，第121页。

〔16〕 科伦：《死亡》，第17页。

〔17〕 同上，第272页。

〔18〕 G.齐尔伯格：《死亡恐惧》，载《精神分析季刊》，1943年，第12期，第465—475页。又见K.R.艾斯勒对死亡焦虑和死亡恐惧的出色辨析：《精神病学家与走向死亡的患者》（纽约：国际大学出版社，1955年），第277页。艾斯勒在这本文集中展开了微妙的讨论。

〔19〕 齐尔伯格：《死亡恐惧》，第465—467页。

〔20〕 詹姆斯：《多样化》，第121页。

〔21〕 齐尔伯格：《死亡恐惧》，第467页。或者，我们可以采用艾斯勒的说法，更准确地称为毁灭恐惧，它是通过自我扩张到死亡意识中的。见《精神病学家与走向死亡的患者》，第267页。

〔22〕 同上。

〔23〕 同上，第468—471页，以及其他各处。

〔24〕 参见谢勒：《个体》。

〔25〕 C.W.沃尔：《死亡恐惧》，见菲弗编辑的《死亡的意义》，第24—25页。

〔26〕 参见莫洛尼：《巫术的伪装》，第117页。

〔27〕 沃尔：《死亡恐惧》，第25—26页。

〔28〕 科伦：《死亡》，第100页。

〔29〕 比较（例如）I.E.亚历山大等人：《死无所谓吗？》，见《心理学》，1957年，第43期，第277—283页；I.M.格林伯格和I.E.亚历山大：《关于死亡之思想情感的某些关联》，见《希尔赛德医院杂志》，1962年，第2期，第120—126页；S.I.戈尔丁等人：《焦虑以及抗拒死亡观念的两种认知形式》，见《心理学报道》，1966年，第18期，第359—364页。

〔30〕 L.J.索尔：《内在韧性》，见《精神分析季刊》，1970年，第39期，215—222页。

〔31〕 沃尔：《死亡恐惧》，第26页。

第三章

〔1〕 E.弗罗姆：《人之心：它的善恶之本》（纽约：哈珀和劳，1964年），第116—117页。

〔2〕 E.弗罗姆：《健全社会》（纽约：福西特丛书，1955年），第34页。

〔3〕 LAD。

〔4〕 参见L.拉格伦：《俄狄浦斯生母之罪：一个人类学研究》（伦敦：梅休因，1933年），第十七章。

〔5〕 LAD，第186页。

〔6〕 同上，第189页。

〔7〕 同上，第186—187页。

〔8〕 E.施特劳斯：《论执迷：一个临床的及方法学的研究》（纽约：神经与精神疾病论集，1948年），第73号。

〔9〕 同上，第41、44页。

〔10〕 弗洛伊德：《文明及其不满》，1930年（伦敦：贺加斯出版社，1969年版），第43页。

〔11〕 LAD，第118页。

〔12〕 同上，第120页。

〔13〕 S.费伦奇：《对精神分析之问题与方法的结论》（伦

敦：霍格斯出版社，1955年），第66页。

〔14〕 PS，第38页。

〔15〕 LAD，第124页。

〔16〕 同上，第123页。

〔17〕 同上。

〔18〕 同上，第128页。

〔19〕 同上，第127页。

〔20〕 ME。

〔21〕 弗洛伊德：《精神分析学导论》（纽约：花园城出版公司，1943年），第324页。

〔22〕 G.罗赫姆：《精神分析学与人类学》（纽约：国际大学出版社，1950年），第138—139页。

〔23〕 费伦奇：《结论》，第65—66页。

〔24〕 罗洛·梅最近论及关于这一点的兰克式见解；见其《爱与意志》中对“爱与死”的优秀论述（纽约：诺顿版，1971年。）。

〔25〕 ME，第52页。

〔26〕 同上，第53页。

〔27〕 LAD，第127—128页。

第四章

〔1〕 奥尔特加：《民众反叛》（纽约：诺顿，1957年），第156—157页。

〔2〕 E.贝克尔：《恶的结构：论人学的统一》（纽约：布雷西勒，1968年），第192页。

〔3〕 见马斯洛的两篇文章：《认识的需要和认识的恐惧》，载《普通心理学》，1963年，第68期，第111—125页；以及《作为个人成长之失败的神经症》，载《人文学科》，1967年，第3期，第153—169页。

〔4〕 马斯洛：《作为失败的神经症》，第163页。

〔5〕 同上，第165—166页。

〔6〕 R.奥托：《神圣观念》，1923年（纽约：星云丛书，

1958年）。

〔7〕 马斯洛：《认识的需要》，第119页。

〔8〕 同上，第118—119页。

〔9〕 参见弗洛伊德：《一个幻想的未来》，1927年（纽约：铁锚丛书，1964年），第三、四章。

〔10〕 弗洛伊德：《焦虑问题》，1926年（纽约：诺顿版，1936年），第67页以下。

〔11〕 也请比较海德格尔的观点在现代存在主义精神病学中的延续。见M.博斯：《性变态的意义及其内容：对爱的现象之精神病理学研究》（纽约：格伦和斯特拉顿，1949年），第46页。

〔12〕 F.帕尔斯：《格式塔理论原貌》（拉斐特，卡利夫：真实人民出版社，1969年），第55—56页。

〔13〕 A.安吉尔：《神经症及其治疗：一个整体理论》（纽约：威利，1965年），第260页。

〔14〕 马斯洛：《存在心理学初探》，第二版（普林斯顿：真知丛书，1968年），第八章。

〔15〕 LAD。

〔16〕 ME，第13页，我的强调。

〔17〕 H.F.塞尔斯：《精神分裂症以及死亡之不可避免性》，见《精神病学季刊》，1961年，第35期，第633—634页。

〔18〕 特拉赫恩：《世纪》，C.1672（伦敦：信仰出版社，1963年），第109—115页以及其他各处。

〔19〕 M.L.安德森：《诊断》，转引自塞尔斯：《精神分裂》，第639页。

〔20〕 LAD，第291页。

第五章

〔1〕 克尔恺郭尔：《日记》，1839年5月12日。

〔2〕 O.H.莫勒：《学习理论和人格动力学》（纽约：罗纳德出版社，1950年），第541页。

〔3〕 特别比较罗洛·梅：《焦虑的意义》（纽约：罗纳德出版社，1950年）；L.L.米勒：《自我研究：克尔恺郭尔思想中的个体》（费城：米伦伯格出版社，1962年）。

〔4〕 克尔恺郭尔：《畏的概念》，1844年（普林斯顿：大学出版社，1957年，W.劳里译），第41页。

〔5〕 同上，第38页。

〔6〕 同上，第39页。

〔7〕 同上，第139页。

〔8〕 同上，第40页。

〔9〕 同上，第140页。

〔10〕 克尔恺郭尔：《对死亡的恶心》，1849年（铁锚版，1954年，并《恐惧与战栗》，W.劳里译），第181页。

〔11〕 克尔恺郭尔：《畏惧》，第110页以下。

〔12〕 同上，第124页。

〔13〕 同上，第112—113页。

〔14〕 同上。

〔15〕 同上，第114—115页。

〔16〕 同上，第115—116页。

〔17〕 参见米勒：《自我研究》，第265—276页

〔18〕 克尔恺郭尔：《恶心》，第184—187页，以及其他各处。

〔19〕 同上，第174—175页。

〔20〕 同上。

〔21〕 同上，第162页以下。

〔22〕 参见E.贝克尔：《精神病学中的革命》（纽约：自由版，1964年），以及本书第十章。

〔23〕 克尔恺郭尔：《恶心》，第163页。

〔24〕 同上，第164、165、169页。

〔25〕 同上，第169—170页

〔26〕 同上。

〔27〕 同上，第165页。

〔28〕 贝克尔：《精神病学中的革命》。

〔29〕 克尔恺郭尔：《恶心》，第166—167页.

〔30〕 同上，第170—172页。

〔31〕 同上，第172页。
〔32〕 同上，第173页。
〔33〕 同上，第174—175页，以及其他各处。
〔34〕 弗洛伊德：《文明及其不满》，第81页。
〔35〕 克尔恺郭尔：《恶心》，第196页。
〔36〕 同上，第198页。
〔37〕 同上，第199页。
〔38〕 同上，第156页。
〔39〕 参见米勒：《自我研究》，第312—313页。
〔40〕 克尔恺郭尔：《畏惧》，第144页。
〔41〕 同上，第140页。
〔42〕 参见米勒：《自我研究》，第270页。
〔43〕 克尔恺郭尔：《畏惧》，第199页。
〔44〕 詹姆斯：《多样化》，第99页。
〔45〕 奥尔特加：《民众的反叛》，第157页。
〔46〕 克尔恺郭尔：《畏惧》，第140页以下。
〔47〕 同上，第141—142页。
〔48〕 同上，第104页。
〔49〕 同上，第145页。
〔50〕 参见罗洛·梅：《焦虑的意义》，第45页。

第六章

〔1〕 弗洛伊德：《文明及其不满》，第43页。
〔2〕 LAD，第188页。
〔3〕 C.G.荣格：《回忆：梦境与沉思》（纽约：文特基，1965年），第149—151页。
〔4〕 同上。
〔5〕 转引自V.布罗姆：《弗洛伊德及其早期圈子》（伦敦：海涅曼，1967年），第103页。
〔6〕 LAD，第103页。
〔7〕 参见弗洛伊德：《一个幻想的未来》，1927年（纽约：铁锚丛书，1964年），第32页。

〔8〕 弗洛伊德：《超越快乐原则》，1920年（纽约：矮脚鸡丛书，1959年），第61页。

〔9〕 同上，第66页。

〔10〕 见O.兰克对弗洛伊德理论难题的深刻评论：WT，第115页；也见布朗的讨论：LAD，第97页以下。

〔11〕 见《超越快乐原则》，第93、105、106注；也见LAD，第99—100页。

〔12〕 LAD，第101页以下。

〔13〕 WT，第130页。

〔14〕 参见LAD，第109页。

〔15〕 WT，第116页。

〔16〕 同上，第121—122页，我的强调。

〔17〕 同上，第115页。

〔18〕 见ME，第38页。

〔19〕 莱文：《死亡本能的虚构》，第277—278页。

〔20〕 E.琼斯：《弗洛伊德的生平与事业》节本（双日铁锚，1963年），第198页。

〔21〕 同上，第354页。

〔22〕 同上，第194页。

〔23〕 同上，第197页。

〔24〕 同上，第194页注。

〔25〕 同上，第197页注。

〔26〕 琼斯：《弗洛伊德》，节本，第354页。

〔27〕 转引自齐尔伯格：《精神分析与宗教》（伦敦：艾伦和昂温，1967年），第233页。

〔28〕 同上，第232—234页，以及其他各处。

〔29〕 同上，第234页。

〔30〕 转引自罗茨恩：《兄弟动物：弗洛伊德与陶斯克的故事》（伦敦：企鹅出版社艾伦·莱恩，1969年），第172页注。

〔31〕 C.G.荣格：《回忆》，第156页。

〔32〕 同上，第157页。

〔33〕 P.罗茨恩：《弗洛伊德：政治与社会思想》（纽约：文

特基丛书，1970年），第176—131页。

〔34〕 同上，第176页。弗罗姆也得出相似的观点，见《弗洛伊德的使命》，第64页。

〔35〕 同上，第178页。

〔36〕 参见荣格：《回忆》，第157页。

〔37〕 罗茨恩：《弗洛伊德》，第179页。

〔38〕 荣格：《回忆》，第159页。

〔39〕 琼斯：《弗洛伊德的生平与事业》，三卷本（纽约：基础丛书，1953年），卷一，第317页。

〔40〕 转引自布罗姆：《弗洛伊德》，第98页。

〔41〕 比较布罗姆理智而有探索性的讨论，同上，第125页。

〔42〕 罗茨恩：《弗洛伊德》，第180页。

〔43〕 E.弗罗姆：《人之心》，第43—44页。

〔44〕 琼斯：《弗洛伊德》，第三卷，第55页。

〔45〕 同上，第145—146页。

〔46〕 同上。

〔47〕 参见E.贝克尔：《恶的结构》，第400页；以及《身着甲胄的天使》（纽约：布雷西勒，1969年，），第130页。

〔48〕 琼斯：《弗洛伊德》，第一卷，第8页和注"j"。

〔49〕 琼斯：《弗洛伊德》，节本，第329页。

〔50〕 琼斯：《弗洛伊德》，第一卷，第317页。

〔51〕 荣格：《回忆》，第157页。

〔52〕 琼斯：《弗洛伊德》，第二卷，第420页。

〔53〕 同上；也参见弗罗姆：《弗洛伊德的使命》，第56页。

〔54〕 转引自布罗姆：《弗洛伊德》，第127页。

〔55〕 转引自罗茨恩：《兄弟动物》，第40页。

〔56〕 齐尔伯格：《精神分析与宗教》，第226页。

〔57〕 《精神分析与信仰：弗洛伊德与O.菲斯特通信》（纽约：基础丛书，1963年），第133—134页。

〔58〕 齐尔伯格：《精神分析与宗教》，第242页。

〔59〕 同上，第225页。也见普纳关于这一僵化态度的优秀分析，见《弗洛伊德》，第255—256页，以及其他各处。

〔60〕 荣格：《回忆》，第152—153页。

〔61〕 同上，第154页。

第七章

〔1〕 卡缪：《失乐园》（纽约：诺夫，1957年），第133页。

〔2〕 莱维：《恐惧和自由》（纽约：法勒-施特劳斯，1950年），第135页。

〔3〕 奥登：《自恋人格的迷惑效果》，见《美国无意识意象》，1941年，第2期，第347—355页。

〔4〕 荣格：《关于分析心理学的两篇论文》（克里夫兰：子午线丛书，1956年）。

〔5〕 J.赫西：《从C.马杰里蒂到F.S.戴特》，见《温哥华太阳报》，1970年8月31日。

〔6〕 弗洛伊德：《精神分析导论》，1920年（纽约：花园城版，1943年），第384页。

〔7〕 见B.沃斯顿的优秀的批评性研究：《移情在心理治疗中的意义与功能》（纽约：格鲁恩和斯特拉顿，1954年）。

〔8〕 弗洛伊德：《导论》，第387—388页。

〔9〕 S.费伦奇：《心力内投与移情》，见《精神分析文献》（伦敦：菲利普斯，1916年）；此外比较H.斯皮格尔：《催眠与移情：一个理论性的表述》，见《精神病学进展》，1959年，第1期，第634—639页。

〔10〕 费伦奇：《心力内投与移情》，第59页。

〔11〕 同上，第61页。

〔12〕 同上，第72、78、79页；原文中的斜体部分。

〔13〕 同上，第68页。

〔14〕 弗洛伊德：《群体心理学与自我分析》，1920年（纽约：矮脚鸡丛书，1965年），第68页。也比较T.W.阿多诺关于这一重新取向的重要评价：《弗洛伊德理论与法西斯宣传模式》，见《心理学与社会科学》，1951年，第281页脚注。

〔15〕 同上，第60页。

〔16〕 O. 费民克尔：《对弗罗姆〈逃避自由〉的精神分析评论》，见《精神分析评论》，1944年，第31期，第133—134页。
〔17〕 弗洛伊德：《群体心理学》，第16页。
〔18〕 同上，第9页。
〔19〕 弗罗姆：《人之心》，第107页。
〔20〕 F.雷德尔：《群体情感与领袖》，见《精神病学》，1942年，第573—596页。
〔21〕 同上，第594页。
〔22〕 W.R.拜昂：《群体动力学——一个评论》，见M.克莱因编辑的《精神分析的新方向》(纽约：基础丛书，1957年)，第440—447页。
〔23〕 同上，特别见第467—468页。拜昂也沿着雷德尔的路线发展了他的论点：存在着不同类型的群体，因而也存在着对领袖的不同“运用”。
〔24〕 P.希尔德；见M.吉尔和M.布雷曼：《催眠及其有关状态》（伦敦：科学出版社，1959年），第159页。
〔25〕 卡内蒂：《民众与权力》，第332页。
〔26〕 沃斯顿：《移情》，第154页。
〔27〕 弗洛伊德：《移情动力学》，1912年，见《文集》第二卷，第319页；也参见《导论》，第387页。
〔28〕 弗洛伊德：《移情动力学》，第315页。
〔29〕 弗洛伊德：《一个幻想的未来》，第35页；见整个第三章。
〔30〕 亨茨和R.安斯伯奇尔编：《阿德勒的个体心理学》（纽约：基础丛书，1956年），第342—343页。
〔31〕 W.V.西尔弗伯格：《移情概念》，见《精神分析季刊》，1948年第17期，第319，321页。
〔32〕 弗罗姆：《超越幻想的锁链：我所理解的马克思和弗洛伊德》（纽约：西蒙和舒斯特，1962年），第52页。
〔33〕 C.G.荣格：《移情心理学》（普林斯顿：博林根丛书，1969年），第156页。
〔34〕 R.沃尔德曼：《人本主义精神病学：从压抑到选择》

（新不伦瑞克，N.J. 拉特格斯大学出版社，1971年），第84页。

〔35〕 荣格：《移情》，第xii页。

〔36〕 T.S.萨斯：《痛苦与快乐：肉体感觉的研究》，第98页以下。

〔37〕 荣格：《移情》，第156页。

〔38〕 ME，第178页；WT，第82页。

〔39〕 BP，第130、136页。

〔40〕 WT，第82页。

〔41〕 A.安吉尔：《神经症及其治疗：一个整体理论》（纽约：威利，1965年），第120—121页。

〔42〕 参见WT，第82页以下。

〔43〕 弗洛伊德：《一个自传性的研究》（伦敦：霍格斯，1946年）；也参见《导论》，第387页。

〔44〕 费伦奇：《心力内投与移情》，第38、44页。

〔45〕 参见塞尔斯：《精神分裂症与死亡的不可避免性》，第638页；也比较H.斯蒂尔林：《对“强力”人格的适应》，见《精神病学》，1958年，第12期，第141—147页。

〔46〕 E.贝克尔：《恶的结构》，第192页。

〔47〕 参见AA，第407页。

〔48〕 哈林顿：《永生者》，第101页。

〔49〕 AA，第411页。

〔50〕 哈林顿的杰作：《永生者》。

〔51〕 弗洛伊德：《群体心理学》，第37—38页。

〔52〕 所有这一切请参见H.沃兰斯基的出色报道：《对罗斯福总统之死的反应》，见《社会心理学》，1947年，第26期，第235—266页；也见D.D.格拉泽尔：《对领导人心理地位的一点看法》，见《精神病学》，1945年，第8期，第267—272页。

〔53〕 参见贝克尔：《恶的结构》，第328页。

〔54〕 同上。

〔55〕 WT，第74、155页；BP，第195页；AA，第86页；ME，第142页。

〔56〕 AA，第370、376页。

〔57〕 参见PS，第142、148页；BP，第194—195页。

〔58〕 AA，第42页。

〔59〕 BP，第198页。

〔60〕 ME，第232—234页。

〔61〕 BP，第168页。

〔62〕 荣格：《移情》，第71—72页。

〔63〕 梅尔维尔：《莫比·迪克》，1851年（纽约：袖珍图书，1955年），第361—362页。

〔64〕 见我在《恶的结构》中对此的讨论，第261页。

〔65〕 费伦奇：《心力内投与移情》，第47页。

〔66〕 也见J.A.M.米尔罗和M.L.科尔曼：《移情功能：正常移情与病理移情研究》，见《精神分析评论》，1951年，第38期，第205—221页。这篇文章包含对传统观点的重要修正。又见T.S.萨斯的重要批评：《移情概念》，见《国际精神分析》，1963年，第44期，第432—433页。

第八章

〔1〕 BP，第196页。

〔2〕 G.K.切斯特顿：《正教》，1908（纽约：肖像丛书，1959年），第80页。

〔3〕 见AA 第二章；PS第四章；BP第四章等。

〔4〕 BP，第168页；PS，第192页；WT，第303页。

〔5〕 ME，第232页。

〔6〕 WT，第62页。

〔7〕 同上，第304页。

〔8〕 ME，第232页。

〔9〕 WT，第302页。

〔10〕 BP，第234页。

〔11〕 罗赫姆：《文化进化》，第403页。

〔12〕 ME，第44页。

〔13〕 •同上，第46页以下。
〔14〕 同上，第43页。
〔15〕 BP，第234页。
〔16〕 也见罗洛·梅在其《爱与意志》中对这个问题所作的当代性批评。
〔17〕 PS，第92页。
〔18〕 BP，第196—197页。
〔19〕 参见WT，第62页。
〔20〕 比较E.贝克尔：《有意义的生与死》，第二版，第十二章。
〔21〕 WT，第287页。
〔22〕 WT，第131页。
〔23〕 BP，第197页。
〔24〕 WT，第304页。
〔25〕 PS，第92页。
〔26〕 要知道兰克关于性及其他问题的分析是多么"基督教式"，可见R.尼布尔的杰出研究：《人的本性和命运》（纽约：斯克里布纳和桑斯，1941年），第一卷，第233—240页。
〔27〕 BP，第186、190页。
〔28〕 荣格：《移情心理学》，第101页。
〔29〕 AA，第86页。
〔30〕 AA，第42页；WT，第278页。
〔31〕 比较E.贝克尔：《恶的结构》，第190页以下。
〔32〕 WT，第147页。
〔33〕 BP，第272页。荣格认为，弗洛伊德的圈子本身就是一种父权宗教，见《寻求灵魂的现代人》，1933年（纽约：收获丛书），第122页。
〔34〕 同上，第273—274页。
〔35〕 同上，第194页。
〔36〕 同上，第188—201页。
〔37〕 参见蒂利希：《系统神学》，第三卷，第75—77页。

第九章

〔1〕 WT，第251—252页。
〔2〕 同上，第十二章。
〔3〕 同上，第195页。
〔4〕 同上，第241页；JORA，1967年6月号，第17页。
〔5〕 WT，第73、155、303页。
〔6〕 同上，第149页；JORA，1970年10月号，第49—50页。
〔7〕 WT，第148—149页。
〔8〕 弗洛伊德：《导讲三》，第445页；为荣格所强调，见《移情心理学》，第8页，注16。
〔9〕 R.D.沃尔德曼：《人本主义心理学》（新不伦瑞克：拉特格斯大学出版社，1971年），第123—124页；也见R.利弗的优秀文章：《逃避与控制：关于恐怖症的一个相互作用式见解》，见《个体心理学》，1966年5月号，第80—93页；并比较贝克尔：《精神病学中的革命》，第115页以下。
〔10〕 WT，第149页。
〔11〕 BP，第50页。
〔12〕 WT，第146—147页。
〔13〕 JORA，1967年6月号，第70页。
〔14〕 WT，第146—147页。
〔15〕 同上，第151页。
〔16〕 同上，第149页。
〔17〕 AA，第376—377页。
〔18〕 同上，第372页。
〔19〕 同上，第27页。
〔20〕 WT，第93页。
〔21〕 同上，第95、173页。
〔22〕 尼恩，JORA，1967年6月号，第118页。
〔23〕 WT，第195页。
〔24〕 同上，第251—252页。

〔25〕 同上，第173页。
〔26〕 特纳-海伊：《原始战争》，第208页。
〔27〕 WT，第74、287页。
〔28〕 同上，第288页。
〔29〕 见J.M.鲍德温极为重要的历史性文章：《心理学的历史》，见《国际艺术与科学大会》，第五卷，圣路易斯，1904年，第606—623页；又见S.斯特拉瑟最重要的著作：《形而上学心理学与经验主义心理学中的灵魂》（宾夕法尼亚，匹兹堡：迪凯纳大学出版社，1962年）；以及PS，第一章，第84页以下和第七章。
〔30〕 PS，第192页。
〔31〕 ME，第143页。
〔32〕 PS，第10页；也比较贝克尔：《精神病学中的革命》，第120—121页。
〔33〕 PS，第10页。
〔34〕 见BP，第一、八章；PS，第一、七章；并见普洛戈夫的杰出概括：《心理学的死亡与新生》，第221—228页，第258—259页。
〔35〕 ME，第143页。
〔36〕 同上，第143、232页。
〔37〕 JORA，1966年秋季号，第42页；ME，第45页。并见O.H.莫勒的重要作品：《精神病学与宗教危机》（纽约：真知丛书，1961年），特别见第八章，莫勒的作品受到主流心理学家们极大的抵抗。
〔38〕 WT，第74、152、205、241页，第303—304页。
〔39〕 同上，第92—93页。
〔40〕 同上，也参见沃尔德曼：《人本主义精神病学》，第59页以及第117—127页的杰出内容，它们无疑代表了现代精神病学中罪与神经症等式之确定的重新引进；又参见莫勒：《精神病学中的危机》，第三、四章。
〔41〕 WT，第93、304页。
〔42〕 AA，第27页；沃尔德曼：《人本主义精神病学》，第120页。沃尔德曼依据的并非兰克而是阿德勒，而兰克

是肯定不在阿德勒之后的。在阿德勒的基础上，K.霍妮完成了大量的写作，并特别对神经症中的自我美化和自我贬低得出了卓越的结论。她关于神经症患者身上英雄主义胜利和完善之需要及其相关事件的讨论，是极为重要的，特别见其《神经症与人的成长》（纽约：诺顿，1950年）。

〔43〕 BP，第193页；WT，第304页；ME，第141页。

〔44〕 ME，第142—144页。

〔45〕 WT，第150、241页；AA，第86页；WT，第94页。

〔46〕 切斯特顿：《正教》，第18—29页；并参见ME，第47页。

〔47〕 BP，第49页。

〔48〕 参见BP，第166、197页；WT，第303页；又见贝克尔：《诞生与死亡》，第十三章。

〔49〕 弗洛伊德：《对移情爱的观察》，第388页。

〔50〕 V.d.莱乌：《宗教的本质》，第二卷，第467页。

〔51〕 ME，第44—45页。

〔52〕 也比较G.P.康格重要但被忽视的著作：《宗教意识形态》（纽约：圆桌出版社，1940年）。

〔53〕 参见荣格：《移情心理学》，第69页。

〔54〕 ME，第232页。

〔55〕 贝克尔：《恶的结构》，第190—210页。

〔56〕 AA，第429页。

〔57〕 荣格：《移情心理学》，第101—102页。

〔58〕 荣格：《回忆》，第288页。

第十章

〔1〕 博斯：《性变态的意义及其内容》，第46—47页。

〔2〕 A.阿德勒：《个体心理学的实践与理论》（伦敦：基根·保罗，1924年），第21章。

〔3〕 施特劳斯的优秀思想：《吝啬鬼》，见J.M.伊迪编辑的《生活的模式》（埃文斯顿：西北大学出版社，1970

年），第九章。

〔4〕 M.博斯：《精神分析与存在主义心理学》（纽约：基础丛书，1963年），第209—210页。

〔5〕 BP，第169页。

〔6〕 W.盖林编辑的《绝望的意义》（纽约：科学书屋，1968年），第391页。

〔7〕 兰克：WT，第126、127、131页。

〔8〕 参见贝克尔：《精神病学中的革命》。

〔9〕 阿德勒：《个体心理学》，第252页。

〔10〕 博斯：《性变态》，第46页。

〔11〕 W.布朗伯格和P.希尔德：《精神性神经病患者对死亡的态度》，第20页。

〔12〕 哈林顿：《永生者》，第93页。

〔13〕 詹姆斯：《多样化》，第138页。

〔14〕 阿德勒：《个体心理学》，第256—260页。

〔15〕 精神分析运动中，对于这种具体的二元性，没有谁比W.赖希理解得更好；见他的早期著作《人格分析》（1933年）中的杰出理论（纽约：正午出版社，第三版，1949年），第431—462页。

〔16〕 比较贝克尔：《精神病学中的革命》

〔17〕 切斯特顿：《正教》，特别见第二章。

〔18〕 赖希：《人格分析》，第432、450页。

〔19〕 阿德勒：《个体心理学》，第257页。

〔20〕 博斯：《性变态》。

〔21〕 J.M.伊迪编辑的《生活的模式》，第九章。

〔22〕 弗洛伊德：《物恋症》，1927年，《文集》，第五卷，第199页。

〔23〕 同上，第200、201页。

〔24〕 班克：《有阳物的女性：性变态中普遍的狂想》，见《儿童精神分析研究》，1968年第23期，第16页。

〔25〕 M.E.罗姆：《物恋症的若干动力机制》，见《精神分析季刊》，1949年，第19期，第146—147页，我的强调。

〔26〕 同上。

〔27〕 荣格：《移情》，第十章。

〔28〕 博斯：《性变态》，第24、32、33、37、119、136页。

〔29〕 LAD，第132—134页。

〔30〕 N.T.斯皮格尔：《儿童期物恋及其向女性青春期的延续》，见《儿童精神分析研究》，1967年，第22期，第408页。

〔31〕 参见格林纳克里：《性变态：关于其遗传和动力学背景的一般考虑》，见《儿童精神分析研究》，1968年，第23期，第57页。

〔32〕 罗姆：《若干动力学》，第148—149页。

〔33〕 S.M.佩恩：《对物恋症患者之自我发展的观察》，见《国际精神分析》，1938年，第20期，第169页。

〔34〕 见其《论执迷》。

〔35〕 P.格林纳克里：《物恋症与躯体意象不正常发展之间的若干确切关系》，见《儿童精神分析研究》，1953年，第8期，第84页。

〔36〕 同上，第93页；也见她的《性变态》，第47—62页。

〔37〕 参见班克：《有阳物的女性》，第20页；格林纳克里：《若干确切关系》，第80页；《性变态》；关于物恋症的进一步考虑》，载《儿童精神分析研究》，1955年，第10期，第192页。

〔38〕 O.费尼克尔：《易装癖心理学》，载《国际精神分析》，1930年，第11期，第220页。

〔39〕 A.S.洛伦德：《S.纳森迪的物恋症》，见《国际精神分析》，第11期，422。

〔40〕 弗洛伊德：《物恋症》，第201页。

〔41〕 S.内格尔：《物恋症：一例病案研究评论》，见《精神病学季刊》，1957年，第31页，第725页。

〔42〕 比较贝克尔，《身着甲胄的天使》。

〔43〕 ME，第52页。

〔44〕 同上，第199—200页。

〔45〕 AA，第54—55页。

〔46〕 PS，第43页。
〔47〕 同上。
〔48〕 F.H.艾伦：《同性恋与人之差异问题的关系》，见《美国正统精神病学》，1940年，第10期，第129—135页。
〔49〕 M.巴林特：《论物恋症》，见《国际精神分析》，1935年，第16期，第481页。
〔50〕 弗洛伊德：《物恋症》，第199页。
〔51〕 博斯：《性恋态》，第50页以下。
〔52〕 同上，第52页。
〔53〕 同上，第41—42页。
〔54〕 同上，第74页。
〔55〕 同上，第51页。
〔56〕 格林纳克里：《对物恋症的进一步说明》，见《儿童精神分析研究》，1960年，第15期，第191—207页。
〔57〕 格林纳克里：《被恋物与转移客体》，见《儿童精神分析，1969年》，第24期，第161—162页。
〔58〕 弗洛伊德《物恋症》。第201页。
〔59〕 参见格林纳克里：《被恋物与转移客体》，第150页。
〔60〕 格林纳克里：《进一步说明》，第200页。
〔61〕 同上，第202页。
〔62〕 参见J.格洛弗：《对性变态之一种非常形式的说明》，见《国际精神分析》，1927年，第8期，第10—24页。
〔63〕 费尼克尔：《易装癖》，第219页。
〔64〕 参见班克：《有阳物的女性》，第16页；费尼克尔：《易装癖》，第214页。
〔65〕 费尼克尔，同上，第219页。
〔66〕 班克：《有阳物的女性》，第25页。
〔67〕 费尼克尔：《易装癖》，第219页。
〔68〕 格林纳克里：《若干确切关系》，第81页。
〔69〕 H.T.巴克纳：《易装的经历》，载《精神病学》，1970年，第33期，第381—389页。
〔70〕 弗洛伊德：《物恋症》，第204页。

〔71〕 格林纳克里：《进一步说明》，第204页。
〔72〕 同上，第206页。
〔73〕 罗姆：《若干动力机制》，第147页。
〔74〕 同上，第140页。
〔75〕 参见贝克：《身着甲胄的天使》，第一章。
〔76〕 格林纳克里：《若干确切关系》，第67页。
〔77〕 兰克：JORA，1970年10月号，第49页。
〔78〕 比较贝克：《身着甲胄的天使》。
〔79〕 比伯：《受虐狂的意义》，见《美国心理治疗》，1953年，第7期，第438页。
〔80〕 齐尔伯格：《死亡恐惧》，第473—474页。
〔81〕 WT，第129—131页。
〔82〕 哈特：《被动性的意义》，载《精神病学季刊》，1955年，第29—605页。
〔83〕 罗姆：《若干动力机制》，第145页。
〔84〕 BP，第185—190页；也参见兰克致塔夫特的信（1937年9月9日），见塔夫特：《奥托·兰克》，第240页。
〔85〕 BP，第189页。
〔86〕 参见安斯伯奇尔：《A.阿德勒》，第271—273页。
〔87〕 参见D.A.斯瓦茨：《偏执-抑郁症存在连续体》，载《精神病学季刊》，1964年，第38期，第690—706页。
〔88〕 参见安斯伯奇尔：《阿德勒》，第427页。
〔89〕 弗罗姆：《逃避自由》（纽约：阿文丛书，1941年），第173页以下。
〔90〕 比伯：《受虐狂的意义》，第441页。
〔91〕 参见弗罗姆：《人之心》，第三章。
〔92〕 A.A.布里尔：《恋尸癖》，见《犯罪心理病理学》，1941，第2期，440—441。
〔93〕 博斯：《性变态》，第55—61页。
〔94〕 施特劳斯：《吝啬鬼》，第178—179页。
〔95〕 参见荣格《移情》，第69页。弗罗姆：《超越幻想的锁链》（纽约：西蒙和舒斯特，1962年），第56页以下。

〔96〕 1937年9月26日致塔夫特。见《奥托·兰克》，第236页。

第十一章

〔1〕 弗洛伊德：《精神分析与信仰：与可敬的O.菲斯特对话》（纽约：基础丛书，1963年），第61—62页。
〔2〕 M.希金斯与C.M.拉菲尔编辑的《赖希谈弗洛伊德》（纽约：正午出版社，1967年，）第20—21页。
〔3〕 特别参见他的《回忆、梦、沉思》第192、199页。
〔4〕 克尔恺郭尔：《恐惧与战栗》，第49页以下。
〔5〕 参见L.谢思多夫在其经典的《雅典与耶路撒冷》（俄亥俄州阿森斯：俄亥俄大学出版社，1967年），第20—21页。
〔6〕 参见LAD，第308页。
〔7〕 同上，第291—292页。
〔8〕 R.L.斯蒂文森。转引自詹姆斯《多样化》，第85页注。
〔9〕 布朗事实上已在第268页承认了这一错误。
〔10〕 D.班肯重新肯定了这一兰克式观点。参见《弗洛伊德与犹太神秘传统》（纽约：震荡丛书，1965年），第275—276页。
〔11〕 LAD，第270页。
〔12〕 同上，第293页。
〔13〕 同上，第292页。
〔14〕 比较贝克：《精神病学中的革命》。
〔15〕 参见LAD，第31、39页。
〔16〕 马尔库塞：《爱欲与文明》（纽约：文特基丛书，1962年），第211页。
〔17〕 同上，第216页。
〔18〕 赖夫：《不可能的文化：奥斯卡·王尔德和艺术家的超凡魅力》，见《冲突》，1970年9月号，第33—44页。
〔19〕 同上，第41页。
〔20〕 同上，第40页。
〔21〕 同上，第41页。

〔22〕 哈林顿：《永生者》。

〔23〕 转引者J.科伦：《死与西方思想》，第135页。

〔24〕 同上，第135—136页。

〔25〕 同上，第135—136页。

〔26〕 哈林顿：《永生者》，第288页。

〔27〕 见赖夫：《治疗学的胜利：弗洛伊德之后对信仰的运用》（纽约：哈帕和劳，1966年）。

〔28〕 转引自J.塔夫特：《奥托·兰克》，第139页。]

〔29〕 P.班肯：私人谈话。

〔30〕 参见J.法根和I.L.谢泼德编辑的《今日格式塔疗法》（帕洛阿尔托：科学与行动丛书，1970年），第237—238页。

〔31〕 参见F.M.亚历山大：《自我的运用；自我的意识导向与诊断、条件作用以及反应控制的关系》，以及J.杜威的导言（纽约：杜登，1932年）；又见G.D.鲍登：《F.M.亚历山大与创造性的个体进步》（伦敦：福勒，1965年）。

〔32〕 赖夫：《治疗学的胜利》。

〔33〕 弗罗姆：《健全社会》（纽约：福西特丛书，1955年），第34页。

〔34〕 帕斯莫尔：《人的可完善性》（伦敦：述克沃斯，1970年）。

〔35〕 蒂利希：《新在对于基督教神学的重要性》，见于J.坎贝尔编辑、R.曼海姆翻译的《人与转化：伊雷诺斯年鉴文集》，第五卷（纽约：万神丛书，1964年），第172页，以及第164页。

〔36〕 关于内在主义意义的概念及语言之另一种小心的运用，见于下列重要著作：G.P.康格尔：《宗教意识形态》（纽约：圆桌出版社，1940年）；以及F.B.迪尔利：《形而上学与宗教语言》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1964年）。

〔37〕 朗格：《哲学新解》（纽约：门托丛书，1942年），第199页。

〔38〕 弗罗姆：《为自己的人》（纽约：福西特丛书，1947年），第95页以下。

〔39〕 A.凯斯特勒：《莲与机器人》（纽约：麦克米伦，1967年）。

〔40〕 P.蒂利希：《存在的勇气》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1952年），第177页以下。

〔41〕 见E.雅克：《死亡与中年危机》，第148—149页。

〔42〕 参见J.V.民尔：《向"原始人"学到的功课》，见《科学》，第170卷，第3960期，1970年11月20日，第821页。

〔43〕 R.J.利夫顿：《革命性的不朽概念》前言（纽约：文特基丛书，1968年）。我也把这看作是P.霍曼最近一本难读的著作中的论点，见其《弗洛伊德之后的神学》（印第安纳波利斯：博布斯-梅里尔，1970年）。

索 引

263 《经验和自然》(杜威)

[General Information]
书名=反抗死亡
作者=（美）E·贝克尔
页数=487
SS号=10169364
DX号=
出版日期=1988年09月第1版
出版社=贵州人民出版社